Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXVII**, 1.

ESSAI SUR LA DÉMONOLOGIE IRANIENNE

PAR

ARTHUR CHRISTENSEN

KØBENHAVN
EJNAR MUNKSGAARD
1941

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Publikationer i 8vo:

Oversigt over Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Virksomhed,
Historisk-filologiske Meddelelser,
Archæologisk-kunsthistoriske Meddelelser,
Filosofiske Meddelelser,
Mathematisk-fysiske Meddelelser,
Biologiske Meddelelser.

Selskabet udgiver desuden efter Behov i 4to Skrifter med samme Underinddeling som i Meddelelser.

Selskabets Adresse: Dantes Plads 35, København V.

Selskabets Kommissionær: *Ejnar Munksgaard*, Nørregade 6, København K.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXVII**, 1.

ESSAI SUR LA DÉMONOLOGIE IRANIENNE

PAR

ARTHUR CHRISTENSEN

KØBENHAVN
EJNAR MUNKSGAARD
1941

TABLE DES MATIÈRES

		Pages
Chapitre	I. Les faux dieux dans les Gathas	3
—	II. Démons et monstres dans la littérature des Yašts	8
—	III. La démonologie du Vendidad	25
—	IV. Le daivadāna de l'inscription de Xerxès	39
—	V. Démons et monstres dans la littérature moyen-iranienne	47
—	VI. Dīvs, parīs et dragons dans l'épopée néo-persane	60
—	VII. Démons arabes et démons iraniens	71
Conclusion		92
Post-scriptum		93
Liste des abréviations		95

Printed in Denmark.
Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.

Chapitre I

Les faux dieux dans les Gathas.

Chez les Aryens, ancêtres communs des Indiens et des Iraniens, il s'était établi une certaine différence entre les dieux appelés daivas et une autre classe de déités, que l'on désignait par le nom d'asuras. Dans le Ṛgvéda, on comprend par le terme asura certains dieux bienfaisants et dignes d'adoration d'un rang supérieur, entre autres le couple Varuṇa et Mitra. Le trait caractéristique des asuras était la possession d'un pouvoir miraculeux et magique qu'on appelle māyā[1]. Parmi les daivas (devas en langue védique), le plus distingué était Indra, dieu batailleur, tueur de démons. La différence entre asuras et devas semble refléter en effet une très ancienne conception indo-européenne qui distingue, dans le monde divin, entre la fonction de la souveraineté magique et celle de la force guerrière, conception qui établit une antithèse entre le premier souverain divin et le dieu manieur de foudre[2]. C'est dans la puissance magique, mystérieuse et par conséquent redoutable qu'il faut chercher probablement le point de départ du développement des asuras en êtres malfaisants et démoniaques qui se constate dans les textes védiques plus récents[3]. En Iran, le développement se déroule, par

[1] Oldenberg, Die Religion des Veda$_3$, p. 158 sqq.

[2] G. Dumézil, Mythes et dieux des Germains (Paris 1939), chap. II.

[3] Oldenberg, l. c.

la victoire du zoroastrisme, en sens inverse[1]. Les anciens textes iraniens nous permettent de suivre, dans les grandes lignes, les péripéties de la lutte entre les daivas (daēva dans la graphie avestique, à lire daiva[2]) et les asuras (ahura sous la forme iranienne du mot).

Dans mon livre sur »Les Kayanides«, publié il y a une dizaine d'années[3], j'ai émis la thèse que les anciens Yašts, hymnes consacrés à certains dieux, qui se trouvent dans l'Avesta dit »récent«, étaient, sous leur forme originale, plus anciens que les Gathas, qui constituent le noyau de l'Avesta »ancien«, et qu'ils ont été remaniés plus tard, dans les temps post-gathiques, et adaptés aux idées zoroastriennes. M. H. S. Nyberg, en adoptant ce point de vue, a démontré[4] que ces »proto-Yašts« reflétaient surtout l'état cultuel et social d'une communauté est-iranienne réunie dans le culte de Mithra (Miθra, le Mitra indo-iranien), dieu principal, autour de qui se groupaient des déités comme Rašnu, Srauša (écrit Sraoša), puis Vṛθragna (écrit Vərəθraγna) et d'autres encore, et que le culte des fravṛtis (écrit fravašis, les mânes), celui de la plante hauma (écrit haoma, le soma des Indiens) et la conception du χvarnah (χvarənah), manifestation de la gloire divine qui accompagne les souverains légitimes, appartiennent au même milieu.

Les Gathas de Zoroastre, en nous introduisant dans une autre communauté, qui adorait Mazdāh, »le Sage« — le

[1] Du reste, le mot deva signifie parfois aussi, dans quelques anciens textes indiens, des démons. Voir Arbman, Rudra (Uppsala Universitets årsskrift, 1922), p. 150.

[2] La langue avestique se présente dans nos textes dans une graphie factice, qui en défigure sur bien des points l'aspect phonétique.

[3] Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddelelser, XIX. 2.

[4] Die Religionen des alten Iran, chap. III.

Varuṇa indo-iranien — comme le plus grand des ahuras, l'Ahura par excellence, nous mettent sous les yeux la lutte entre les deux sociétés cultuelles qui se rencontrent à l'intérieur d'une même population est-iranienne. Cet antagonisme fait naître la réforme de Zoroastre, et le mazdéisme triomphe chez le peuple des Gathas. Dans ce milieu est-iranien, un syncrétisme commence de bonne heure[1], et peu à peu tout le panthéon de la religion de Mithra pénètre dans la doctrine mazdéenne. Cette phase du développement du zoroastrisme a trouvé son expression littéraire dans les grands Yašts remaniés, accommodés à l'esprit zoroastrien et augmentés de passages qui font allusion aux divinités gathiques, au prophète et à son cercle.

La religion des Gathas présente une tendance double, vers le monothéisme et vers le dualisme. Ni l'un ni l'autre ne sont pleinement réalisés. Ce qui nous intéresse ici, c'est le dualisme, relatif, entre le bon et le mauvais monde. D'une part c'est le monde de Ṛta (écrit Aša, conception indo-iranienne), le bon ordre, la vérité religieuse, puissance cosmique qui se manifeste dans les bons dieux et les fidèles qui professent la vraie foi. Par contre, le monde du désordre et du mensonge s'exprime et se personnifie dans une notion féminine, la Druǰ. Les adjectifs correspondants sont ṛtāvan (écrit ašāvan) et drugvant (écrit drəgvant[2]) respectivement.

La religion de Mithra a-t-il connu, à l'origine, un dualisme semblable? Nous l'ignorons. Et si les adeptes de ce culte ont redouté des êtres démoniaques, nous ne savons pas

[1] M. Nyberg prétend (chap. VI) que le syncrétisme se révèle déjà dans quelques textes gathiques, qui dateraient donc de la dernière période de la mission de Zoroastre; mais les conclusions qu'il tire des textes à ce sujet ne me paraissent pas convaincantes.

[2] Dans l'Avesta récent: druvant (écrit drvant).

comment ils les appelaient. Dans la rédaction remaniée dans laquelle les Yašts nous sont parvenus, les daivas sont des êtres malfaisants, mais le mot daiva désignait d'abord les dieux de lumière de la religion de Mithra. Aussi, dans les Gathas, les daivas sont-ils tout simplement les dieux des adversaires, les dieux que Zoroastre a reniés et qu'il considère, par conséquent, comme les instruments du monde du Mal. Les vrais démons ou diables sont le Mauvais Esprit lui-même (Aka Manah ou Ahra Manyu[1]) et Aišma (écrit Aēšma), la personnification de la cruauté meurtrière, qu'elle s'exerce contre les hommes ou contre le bétail. Les daivas, dieux de la communauté de Mithra, se réunirent au Mauvais Esprit et coururent chez Aišma (Y. 30. 6). Donc, ils ne sont pas identifiés aux manifestations propres du Mauvais Esprit.

Aucun passage gathique dans lequel sont mentionnés les daivas ne s'oppose, ni n'ajoute rien d'essentiel à la définition des daivas que nous venons de donner: les dieux d'une communauté est-iranienne ennemie de cette autre communauté est-iranienne que, pour simplifier, nous appelons le peuple des Gathas; les faux dieux aux yeux de Zoroastre. Citons le Y. 29. 4, où il est dit que Mazdāh se rappelle les actions passées et futures des daivas et des hommes; le Yt. 34. 5: »nous nous sommes dégagés de tous les êtres destructeurs (χrafstra) parmi les daivas et les hommes«; et le Y. 45. 11, qui nous apprend que celui qui s'opposera aux daivas et aux hommes ennemis de Mazdāh sera considéré comme membre de la grande famille des fidèles. Ces passages ne nous apprennent rien sur la nature des daivas. A ceux qui regardent les procédés par lesquels

[1] Écrit Angra Mainyu dans les Gathas, Aŋra Mainyu dans l'Avesta récent. La forme phonétique aura été à peu près Ahra Manyu.

les karapans et l'usig (prêtres du culte de Mithra) délivrent le bœuf à Aišma (c'est-à-dire, en l'immolant brutalement selon le rite sacrificiel du culte en question), Zoroastre pose la question: »Les daivas ont-ils été, en quoi que ce soit, de bons maîtres?«. (Y. 44. 20).

Un autre passage particulièrement intéressant, Y. 32. 1—3, semble renfermer une allusion à une démarche faite par la communauté de Mithra pour se réconcilier avec les mazdéens: les trois classes de la société mazdéenne d'une part, les daivas d'autre part, s'efforcent d'obtenir le salut de Mazdāh en disant: »Nous voulons être tes messagers pour retenir ceux qui te haïssent«. Mazdāh alors, acceptant l'offre des trois classes, dit aux daivas: »Vous tous, vous daivas, et ceux qui vous révèrent, êtes la progéniture du Mauvais Esprit, de la Druj et de l'outrecuidance.« Dans les strophes suivantes, Mazdāh Ahura flétrit les daivas, parce qu'ils ordonnent ce qui est le pire, détournent les hommes amis des daivas des intentions sages de Mazdāh et de la vérité, et privent les hommes du bonheur et de l'immortalité. Parmi les criminels séduits par les daivas, la strophe 8 de la même Gatha nomme spécialement Yama (écrit Yima), fils de Vivahvant, l'homme primitif glorifié dans la mythologie et les légendes de la religion de Mithra[1], »celui qui, pour plaire aux hommes, engagea les nôtres à manger des parties du bœuf offertes en sacrifice«[2]. C'est dire que les adhérents de la religion de Mithra attribuaient à Yama l'introduction du rite sacrificiel combattu avec tant d'acharnement par Zoroastre.

Le crédo mazdéen, Y. 12, qui est une pièce post-gathique,

[1] Voir Christensen, Le premier homme, II.

[2] D'après l'interprétation du passage proposée par M. Nyberg, Relig. p. 189.

mais ancienne, commence par les mots: »Je maudis les daivas«, et ce point négatif de la confession revient à plusieurs reprises dans les paragraphes suivants.

Tandis que, dans les Gathas, les daivas sont considérés comme des êtres individuels, bien que mentionnés toujours collectivement, la druǰ y figure d'ordinaire comme une notion abstraite, qui résume la substance de la foi ennemie. Elle n'est personnifiée que dans une certaine mesure, là où elle est présentée comme l'antitype et l'antagoniste de Ṛta. La »maison de la druǰ« (Y. 46. 11; 49. 11; 51. 14) est l'enfer des ténèbres et de la mauvaise nourriture, qui sera la demeure future des ennemis de Mazdāh. Une pluralité de druǰs n'entre pas dans le cercle d'idées des Gathas.

Chapitre II.

Démons et monstres dans la littérature des Yašts.

Dans la rédaction zoroastrienne des anciens Yašts, qui a été faite dans l'est de l'Iran après l'accomplissement du développement syncrétiste, il n'est resté aucun souvenir du fait que les daivas, à l'origine, étaient Mithra, Vṛθragna et les autres déités populaires du zoroastrisme nouveau style. Les daivas font toujours l'objet de l'anathème des fidèles, mais la notion de daiva a sensiblement changé.

Mithra lui-même, devenu un des champions divins les plus puissants de la vraie foi, prend le rôle de l'adversaire victorieux des daivas. Tel il se présente dans le grand Yt. 10, qui lui est consacré. Il tranche la tête des daivas (strophe 26), il les abat en s'élançant sur son beau char

de guerre, armé de milliers d'arcs, de flèches, de dards, de marteaux, de couteaux, de masses d'armes de jet en métal, et encore de son arme toute particulière, la massue aux cent bosses, aux cent tranchants (str. 124—33). Devant lui, les daivas s'enfuient saisis de terreur (68, 99, 134). La même chose se dit de Srauša, qui figure, dans le Y. 57, comme double de Mithra: terrifiés, les daivas s'enfuient devant lui, dans les ténèbres (Y. 57. 18). Autrefois les étoiles, le soleil et la lune restaient immobiles par suite des attaques des daivas, mais grâce à l'action des fravṛtis (fravašis, les mânes considérés comme les génies tutélaires des fidèles), qui combattent les daivas en armure pleine et les tuent par milliers, les corps célestes se meuvent maintenant dans leurs routes régulières (Yt. 13. 57—58). Et le jus du hauma, boisson provoquant l'extase, dont l'usage, réprimé par Zoroastre, a été adopté par le mazdéisme de l'Avesta récent et a regagné l'importance qu'il avait dans le culte de Mithra, produit le même effet: le moindre pressurage, la moindre glorification, la moindre consommation du hauma anéantit mille daivas (Y. 10. 6).

Le seul fait que les daivas, dans cette littérature, opèrent par milliers, montre que nous sommes bien loin de la conception gathique des daivas comme dieux d'une communauté ennemie, et qu'il y est question de troupes innombrables de diables. D'autres passages sont là pour renforcer l'impression du caractère diabolique des daivas. Ils sont mentionnés parfois en compagnie de sorciers (yātu) et de sorcières (parikā, écrit pairikā). Les daivas mazaniens surtout sont redoutables. Ils vont de pair, souvent, avec les malfaiteurs (druvant) varniens. Ce sont les êtres démoniaques et les tribus idolâtres qu'on a localisés dans les pays caspiens séparés du plateau iranien par les

grandes chaînes de montagnes, les pays du Mazendéran et du Guilan[1]. L'ancien roi légendaire Haušyaha[2] (écrit Haošyaŋha) règne sur les daivas et les hommes, les sorciers et les sorcières, les tyrans, les princes et les prêtres sacrificateurs des infidèles (kavis et karapans, avec réminiscences de la polémique des Gathas[3]). La même autorité est exercée par Yama, qui a trouvé enfin sa place dans la série des rois légendaires. Tandis que Haušyaha tue les deux tiers des daivas māzaniens et des malfaiteurs varniens, Yama enlève aux daivas richesse et avantages, graisse et troupeaux, satisfaction et renom[4]. Taχma Urupi, successeur de Haušyaha et prédécesseur de Yama, est également le souverain de tous les daivas et de tous les hommes, des sorciers et des sorcières, et il parcourt la terre, trente ans durant, sur le dos d'Ahra Manyu, changé en cheval[5].

D'autres traits compléteront la description des daivas dans la littérature des Yašts. Dans un ancien passage métrique, Yt. 19. 80, nous lisons les vers suivants, que je reproduis dans la version de M. Benveniste[6]:

[1] Selon Markwart (»Woher stammt der Name Kaukasus?«, Caucasica 1931, p. 21), les daivas māzaniens auraient été à l'origine des êtres mythiques, des puissances atmosphériques, tout comme les parikās (les étoiles filantes), et la localisation au Ṭabaristān (= Mazendéran) serait récente. Toutefois, la juxtaposition fréquente des daivas māzaniens et des druvants varniens semble indiquer, si l'étymologie proposée par Haug et affirmée par Andreas, Varnya (mot dérivé de Varna) > Gēl (d'où Guilan), tient bon, que cette localisation a été présente à l'esprit des rédacteurs zoroastriens des Yašts.

[2] Voir Le premier homme, I, p. 133 sqq.

[3] Pour les kavis voir Les Kayanides, p. 27—35.

[4] Yt. 5. 21—27; 9. 3—5; 13. 137; 15. 7—9; 17. 24—26; 19. 25—26 et 30—32.

[5] Yt. 15. 11—13; 19. 28—29.

[6] MO 1932, p. 190 sq.

Aux yeux de tous, les daivas fondirent,
aux yeux de tous l'accouplement eut lieu;
aux yeux de tous ils enlevèrent
les femmes à leurs époux.
Malgré leurs pleurs et leurs cris,
les daivas leur firent violence.

La strophe suivante, où il est dit que, par une seule récitation de la puissante prière appelée Ahuna varya, selon les prescriptions rituelles, Zoroastre les fit rentrer sous terre, constitue, comme l'a remarqué M. Benveniste, une adaptation tardive et incorrecte, mais c'est l'adaptation zoroastrienne d'une strophe ancienne, qui aura raconté en effet, à mon avis, la défaite et la rentrée sous terre des daivas, car la mise en scène de la strophe 80 exige un dénouement dans la strophe 81. Y. 9. 15 se joint à Yt. 19. 81 pour nous apprendre que l'action de Zoroastre a eu pour effet que les daivas, qui couraient autrefois par la terre sous forme humaine, se cachaient dans la terre. Ce passage est également incorrect quant au mètre, mais reproduit probablement, sous une forme corrompue, un texte ancien. Il nous laisse entrevoir un arrière-plan de croyances populaires, qui est plus ancien que la réforme de Zoroastre.

Si l'adjectif manyava (écrit mainyava), qu'on traduit ordinairement, tant bien que mal, par »spirituel«, et que M. Nyberg[1] rend par »céleste«, est employé parfois en parlant des daivas (Yt. 10. 97), nous pourrons peut-être y voir l'expression de la croyance qu'après Zoroastre ils ne paraissent plus sur la terre sous une forme visible.

[1] JA 1931, II, p. 32 sqq.

Peut-être faut-il entendre par manyava daiva les daivas qui se meuvent dans l'air.

On trouve rarement des noms individuels de daivas dans la littérature des Yašts. Nous laissons de côté deux passages identiques, sauf pour le nom de la déité invoquée: Yt. 10. 93 (Mithra) et Y. 57. 25 (Srauša). Aucun des deux passages n'est irréprochable quant au mètre. Le démon Viδātu y est nommé, non pas comme daiva, il est vrai, mais comme un être créé par les daivas.

Būšyanstā, »aux longues griffes« (dargō-gava), qui figure Yt. 10. 97 et 134 avec Ahra Manyu, Aišma, les daivas »spirituels« et les malfaiteurs varniens, est un démon de sexe féminin. Il n'est pas dit qu'elle soit de la race des daivas. Dans le Vendidad, qui, de date plus récente, reflète un autre milieu religieux, Būšyanstā est décrite comme une démone qui endort les hommes; à l'avis de M. Nyberg, elle a été primordialement une déité qui représentait la vision acquise dans l'état de transe[1].

Il est douteux, enfin, que la littérature des Yašts ait connu le démon Maršavan, mentionné dans le Vendidad. Une seule fois dans un ancien Yašt (Yt. 13. 130) nous trouvons un adjectif dérivé du substantif maršavan. La fravṛti de Yama y est invoquée pour combattre la misère[2], et la sécheresse qui détruit les pâturages, et la calamité maršavanienne. Or, M. Benveniste[3] définit d'une façon convaincante le substantif maršavan comme »décrépitude« ou »dépérissement«. Je suis porté à croire que ce mot, dans la conception des Yašts, n'a pas été un nom propre, et que l'expression iθyajaŋhasča maršaonahe (lire θyaja-

[1] Relig. p. 108.
[2] Addition récente: créée par les daivas.
[3] MO 1932, p. 180.

hasča maršaunahya) doit être traduite tout simplement: »et la calamité de la décrépitude«. Et voici ce qui rend probable, à mon avis, cette interprétation. Selon le Yt. 17. 30—31 = Yt. 9. 10—11, Yama a atteint le bonheur d'éloigner des créatures de Mazdāh, mille ans durant, 1° la faim et la soif, 2° la vieillesse et la mort, 3° le vent chaud et le vent froid. Cette triade de calamités se retrouverait ainsi, exactement, avec interversion des deux derniers éléments, dans les trois vers du Yt. 13. 130: 1° la misère, 3° la sécheresse qui détruit les pâturages, 2° la calamité de la décrépitude. Dans le Yt. 6. 4 nous trouvons, il est vrai, l'adjectif maršauna dans un contexte qui semble indiquer qu'il s'agit de la calamité engendrée par le démon Maršavan, mais le Yt. 6 est de date récente et représente probablement le même stade du développement religieux que le Vendidad.

Reste un seul daiva à nom individuel, qui appartient incontestablement à la littérature des Yašts: Apavṛta[1].

Dans un Yašt récent (Yt. 18. 2), le daiva Apavṛta s'ajoute à la série Ahra Manyu, Aišma, Būšyanstā. Mais c'est l'ancien Yašt consacré à Tištrya[2] qui, seul, nous fournit quelques détails sur ce démon. L'ancien mythe est raconté dans le Yt. 8. 18—34, un des meilleurs spécimens de l'art épique ancien-iranienne. Tištrya s'avance dans la lumière, sous l'aspect d'un beau cheval blanc aux oreilles jaunes, au mors d'or, et demande à être adoré. Contre lui s'élance le daiva Apavṛta sous la figure d'un cheval noir, chauve, aux oreilles, au dos et à la queue chauves, et d'un aspect(?) à faire peur. Apavṛta sort vainqueur d'une lutte qui dure

[1] Apavṛta (écrit Apaoša) est »celui par qui les eaux sont retenues«; voir J. Wackernagel dans les »Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, Ernst Kuhn gewidmet«, München 1916, p. 158.

[2] Étoile, qui amène la pluie, probablement Sirius.

trois jours et trois nuits et chasse Tištrya de la mer Vurukṛta (écrit Vourukaša), qui est ici l'océan céleste[1]. Tištrya se plaint devant Ahura Mazdāh: les hommes ne l'honorent pas par des prières renfermant son nom; si seulement les hommes l'honoraient de cette manière, il gagnerait la force de dix chevaux, de dix chameaux, de dix taureaux, de dix montagnes, de dix fleuves navigables. Alors Ahura Mazdāh lui-même honore Tištrya par des prières renfermant son nom, et lui procure ainsi toute cette force. Et Tištrya, sous la forme brillante d'un cheval blanc, va rencontrer Apavṛta, le cheval noir et chauve, dans une nouvelle lutte, et vers midi Tištrya remporte la victoire, chassant Apavṛta de la mer Vurukṛta. Les strophes suivantes décrivent en vers magnifiques l'effet du triomphe de l'étoile pluvieuse, le débordement des eaux, la formation du brouillard, des nuages, de la pluie et de la grêle, qui apportent, poussés par le vent, la bénédiction aux sept parties de l'univers.

La forme féminine du mot daiva, daivī, ne se trouve qu'une seule fois, Y. 10. 1. Quant à la druj, elle est caractérisée Yt. 19. 95 par les adjectifs duščiϑrā, »de figure hideuse«, et temahainī (écrit təmaŋhaēnī) »ténébreuse«, mais son individualité est peu marquée dans les Yašts, où elle a conservé, généralement, son caractère abstrait d'antitype de Ṛta. Elle est »le Mensonge«, que le sauveur eschatologique Astvat-ṛta (écrit Astvat-ərəta) chassera du monde de la Vérité (Yt. 19. 93).

La parikā (pairikā) est un être féminin d'un caractère ambigu. On traduit ordinairement le mot parikā par »sorcière«[2], et, en effet, il se trouve souvent, surtout dans

[1] Comp. Les Kayanides, p. 22.

[2] La signification originale serait, d'après Duchesne § 103, »qui rayonne (du feu dévique) autour d'elle«.

des passages récents[1], dans un accouplement stéréotype avec yātu, »sorcier«. D'autres passages, plus anciens, qui nomment les parikās, sont Yt. 10. 26 (Mithra combat les daivas, les coupables, les hommes qui violent la foi jurée, et les parikās) et Yt. 10. 34 (l'aide de Mithra est invoquée pour vaincre l'inimitié des daivas et des hommes, des yātus et des parikās, des tyrans, des kavis et des karapans[2]). Dans le Yt. 13. 104, on invoque une série de fravṛtis d'anciens champions de la foi, pour combattre les mauvais songes, les mauvais présages, les mauvais . . .[3] et les méchantes parikās. Ici le contexte semble indiquer que les parikās s'occupent de sorcellerie. Mais il y a d'autres textes qui nous font supposer qu'on n'a pas affaire à des sorcières d'extraction humaine, et qu'on a à chercher les parikās dans une sphère surnaturelle. Une des parikās est dužyāryā, »celle qui amène une mauvaise récolte«, mais des hommes qui parlent mal l'appellent huyāryā, »celle qui procure une bonne récolte« (Yt. 8. 51 et 54). Il s'agit là probablement d'un euphémisme apotropaïque désapprouvé par l'orthodoxie. Mais tout le passage, 8. 51–54, est en prose et constitue évidemment une interpolation, qui nous ramène à l'ordre d'idées du Vendidad.

Il existe, au contraire, un passage ancien, dans le Yt. 8. 8, où nous lisons que l'étoile Tištrya vainc les parikās qui filent entre la terre et le ciel en guise d'étoiles tombantes. Donc, les parikās ont une place à elles dans la mythologie de la nature, figurant les météores, qui ont été considérés comme un phénomène démoniaque.

Le résultat qui se dégage de ces observations, c'est que

[1] P. ex. Yt. 1. 6; 6. 4; 11. 6.

[2] Voir p. 10.

[3] avifra? mot obscur.

dans le peu de détails sur les daivas et les parikās que nous présentent les anciens Yašts, il se révèle des éléments de croyances populaires, de ces croyances qui demeurent, dans l'esprit des peuples, au-dessous de la couche de telle ou telle religion organisée. Ces milliers de daivas qui, avant Zoroastre, allaient et venaient sur la terre sous une forme visible et exerçaient des violences contre les femmes des humains, et qui furent refoulés à l'intérieur de la terre par les conjurations du prophète, rappellent en quelque sorte les Rakṣas indiens, qui existent déjà dans le Ṛgvéda, et qui jouent un grand rôle surtout dans la littérature indienne postérieure, démons des ténèbres qui s'approchent du sacrifice pour le compromettre, et qui ont la faculté de changer leur forme et de s'élever dans les airs[1]. Ainsi les peuples indo-européens, dans leur état primitif, ont eu leurs ogres et leurs lutins, qui vivent dans leurs traditions jusque dans les temps modernes. Comme Taχma Urupi parcourt la terre sur le dos d'Ahra Manyu transformé en cheval, les sorciers de l'Europe du moyen âge vont d'une extrémité de la terre à l'autre sur le dos d'un diable[2]. Le cheval a singulièrement préoccupé l'imagination des peuples indo-européens[3]. On le trouve dans les légendes et les mythes comme attribut des dieux du soleil, de la lune et du vent. A tel ou tel dieu il fallait offrir des chevaux en holocauste. Le changement d'un homme en cheval est un motif fréquent dans les légendes et les contes populaires. Cet animal, que les Indo-Européens ont été, peut-être, les premiers à apprivoiser, et dont la création était attribuée,

[1] L. von Schroeder, Indiens Litteratur und Cultur, p. 378; Hillebrandt, Vedische Mythologie, III p. 426 sq.

[2] A. Graf, Geschichte des Teufelsglaubens, Jena 1893, p. 257, sans indication de source.

[3] M. Oldfield Howey, The Horse in Magic and Myth, London 1923.

par les Hellènes, à Neptune, a, selon une croyance très répandue, des rapports particuliers avec la mer, et cette croyance se reflète dans le mythe iranien du combat livré au bord de l'océan céleste entre le cheval blanc et le cheval noir, pour la domination des eaux fertilisantes[1].

Mais les Yašts ont conservé encore d'autres traces du milieu démoniaque des contes populaires. Le plus souvent, cependant, les strophes épiques ne présentent que des allusions brèves. Parmi les fameux exploits du grand héros Kṛsāspa (Kərəsāspa) de la famille des Sāmas (Yt. 13. 61 et 136), la tradition des Yašts a gardé le souvenir de ses combats victorieux avec trois monstres[2]. C'est d'abord le dragon Sruvara (Srvara), »le cornu« (Yt. 19. 40; Y. 9. 11): Kṛsāspa tua le dragon Srvara, le vénimeux, le jaune, qui dévorait les chevaux et les hommes, et qui jetait le venin jaune à la hauteur d'une lance. Sur son dos, Kṛsāspa cuisait, à midi, des aliments dans un vase d'airain. Le monstre, tourmenté par la chaleur, commença de transpirer, fit un saut et répandit l'eau bouillante. Kṛsāspa, rebondissant d'abord d'épouvante, tua ensuite le dragon. C'est tout ce que nous donnent les textes des Yašts. Mais une autre version des légendes de Kṛsāspa a existé dans un des livres perdus de l'Avesta sassanide, le Sūδkar nask, qui semble avoir gardé des traditions d'un âge respectable. Le résumé du Sūδkar qui se trouve dans le IX^{e} livre du Dēnkard pehlvi suffit pour montrer qu'une relation des exploits de Kṛsāspa qui subsiste dans une rivāyat

[1] De nos jours, la science de la mythologie cherche l'origine des mythes surtout dans le rituel des fêtes d'initiations, les rites des danses de masques etc. Le combat entre Tištrya et Apavṛta se prêtera facilement à une telle interprétation, que, du reste, le rapprochement des sujets de contes populaires n'exclut pas.

[2] Yt. 19. 38—44; 5. 38; 15. 28; Y. 9. 11.

pehlvie[1], est tirée de ce nask[2]. Cette relation, dans laquelle l'âme de Kṛsāspa, condamnée par Ahura Mazdāh pour avoir tué le Feu, fils d'Ahura Mazdāh, s'excuse en énumérant ses hauts faits, a été publiée par M. H. S. Nyberg[3]. Dans la description que donne la rivāyat du combat de Kṛsāspa avec Sruvara, nous notons l'absence de l'épisode de la préparation de la nourriture sur le dos du monstre, trait qui se retrouve, cela soit dit par parenthèse, dans le conte médiéval des voyages de Sindbad le marin[4]. En revanche, la rivāyat nous fournit quelques détails supplémentaires. Voici le passage en question dans la traduction de M. Nyberg[5]: »J'ai tué le dragon Sruvār[6], qui dévorait les chevaux et les hommes; dont les dents étaient aussi grandes que mon bras, dont l'oreille était grande comme quatorze nattes, dont l'œil était aussi grand qu'un char[7], et dont la corne était aussi haute qu'un tronc d'arbre(?). Environ une demi-journée je courus après lui; enfin j'en saisis la tête de ma main, je lui frappai le cou avec ma massue, et je le tuai. Si je n'avais pas tué ce dragon, ta création entière aurait été détruite, et tu n'aurais jamais trouvé un remède contre Ahriman.«

Puis Kṛsāspa eut à soutenir un autre combat terrible, contre le monstre Gandarva (Gandarəwa)[8]. Au sujet de

[1] Connue comme »la rivāyat pehlvie qui accompagne le Dāδastān ī dēnīγ«.

[2] West PT II, p. 369—82; comp. Mχ. 27. 50.

[3] La légende de Keresāspa, Oriental Studies in Honour of Dasturji Saheb Cursetji Erachji Pavry, Oxford 1934, p. 336 sqq.

[4] Voir Chauvin, VII, p. 9.

[5] On y a fait quelques retouches légères.

[6] Nyberg: le dragon cornu.

[7] M. Nyberg traduit, avec un point d'interrogation: »une roue«. Le mot vartēn se trouve dans l'Ayādγār ī Zarērān 27 et 33, où la signification de »char« est assurée par le contexte.

[8] Dans les Védas, les Gandarves (au pluriel) apparaissent comme des »démons qui se meuvent dans les hautes régions du ciel et de l'empire

cette aventure, les indications des Yašts sont encore plus sommaires: Kṛsāspa vainquit Gandarva, qui vivait sous les eaux (Yt. 15. 28–29), sur le bord baigné par les vagues du Vurukṛta (Yt. 5. 38—39). Il tua Gandarva aux talons jaunes[1], qui s'élançait, la gueule ouverte, pour anéantir le monde corporel de Ṛta (Yt. 19. 41). La rivāyat raconte l'affaire d'après le Sūδkar, dans le vrai style des légendes héroïques[2]: »J'ai tué Gandarβ, qui avalait d'un seul coup douze provinces. Lorsque je regardai dans les dents de Gandarβ, je vis des hommes morts accrochés aux dents. Il me saisit par la barbe, je fus traîné par lui à la mer; dans la mer, nous luttâmes l'un avec l'autre neuf jours et neuf nuits; après cela, j'eus l'avantage sur Gandarβ. Vite(?) je saisis Gandarβ par le pied, je l'écorchai jusqu'à la tête, et avec la peau, j'enchaînai les mains et les pieds de Gandarβ. Je le traînai au bord de la mer, je le confiai à Āχrūraγ[3]; ensuite je tuai et je mangeai quinze chevaux[4], et je m'endormis dans l'abri des (autres) chevaux. Ensuite Gandarβ entraîna mon ami Āχrūraγ, il entraîna ma femme, il entraîna mon père et ma mère. Tout le monde vint m'éveiller de mon sommeil, je me levai, à chaque pas je sautai mille

des airs, on dirait plutôt des sylphides et des elfes lumineux«, mais ils ont rapport aussi à l'eau. Leur activité bienfaisante dans la nature, pourtant, a un revers, car, gardiens de la boisson sacrée du soma, ils la refusent, par jalousie, aux dieux et aux hommes (Oldenberg, Die Religion des Veda, p. 248 sqq.).

[1] Le même épithète Yt. 5. 38.

[2] Nyberg, La légende de Keresāspa, p. 340—41.

[3] Āχrūra (forme avestique du nom) est nommé une seule fois dans l'Avesta, Yt. 13. 137 (immédiatement après Kṛsāspa) comme descendant du grand roi Kavi Haosravah: la fravṛti d'Āχrūra combat le menteur (druvant) qui trompe son ami, et l'avarice qui détruit le monde. Comp. Les Kayanides, p. 31.

[4] »Ayant capturé Gandarβ, Kṛsāspa fait un grand sacrifice; il va sans dire qu'il mange à cette occasion les victimes immolées; comp. Hérodote I. 133.« Note de M. Nyberg.

pas; partout où mon pied se plantait en faisant ces sauts, le Feu envahissait la place. J'arrivai à la mer, je ramenai ces personnes, je saisis Gandarβ, et je le tuai. Si je ne l'avais pas tué, Ahriman serait devenu maître de ta création.«

Le troisième monstre dont Kṛsāspa vint à bout est Snāviδka. De ce vieux mythe nous avons un abrégé dans le Yt. 19. 43—44: Snāviδka, de la race cornue, aux mains de pierre, parla ainsi dans une joute oratoire[1]: »Je suis mineur, non pas adulte. Quand j'aurai atteint l'âge adulte, je ferai de la terre une roue et du ciel un char. Alors je tirerai le Bon Esprit (Spenta Manyu) du paradis brillant, et je tirerai le Mauvais Esprit (Ahra Manyu) de l'horrible enfer. Les deux traîneront mon char, le Bon Esprit et le Mauvais, si le vaillant Kṛsāspa ne me tue pas.« Le vaillant Kṛsāspa le tua, il lui fit rendre l'âme et quitter la vie[2].

Parmi tous les monstres légendaires de la tradition des Yašts, Aži Dahāka occupe la première place. Aži (ahi dans le Ṛgvéda) est le serpent, le dragon par excellence[3]. Aži Dahāka, un aži parmi d'autres — Sruvara par exemple

[1] Voir Benveniste dans Benveniste-Renou, Vṛtra et Vṛθragna, p. 44—45, note 3.

[2] Je ne puis pas m'associer à l'idée de M. Nyberg (Relig. p. 308 et 470), qu'il s'agisse ici d'un jeune chaman fou dans un scénario de mascarade sacrée. Je vois dans Snāviδka un de ces titans mythiques, rejetons plus ou moins littéraires du héros à forces énormes des contes populaires, qui osent attaquer le ciel même, comme Kay Kaûs dans la légende moyen-iranienne (Les Kayanides, p. 78), comme les frères Otos et Ephialtès dans la mythologie grecque. Cette aventure de Kṛsāspa semble avoir été omise dans le récit du Sūδkar, qui a gardé, d'autre part, le souvenir des combats de Kṛsāspa avec les brigands de l'engeance de Nivika et de Dāštayāni (Yt. 19. 41) et avec Vāta, le Vent. Voir Nyberg, La légende de Keresāspa, p. 339, et la traduction du récit parallèle de la rivāyat p. 341—42.

[3] Le mythe indien du combat d'Indra avec Vṛtra (ahi) pour délivrer les eaux, est en dehors des cadres de notre étude. Voir à ce sujet les recherches lucides de Benveniste et de Renou, Vṛtra et Vṛθragna, Paris 1934.

est désigné comme un aži — est le dragon classique des contes populaires. Il a trois gueules, trois têtes et six yeux; doué de mille habiletés, il est une druj daivique d'une force herculéenne, que le Mauvais Esprit avait créée contre le monde corporel pour la destruction du monde de la Vérité (Y. 9. 8; Yt. 14. 40). Dans le pays de Bawri[1], il sacrifie à Ardvī Sūrā Anāhitā, mais en vain, des hécatombes de chevaux, de bœufs et de moutons pour obtenir le succès dans sa tentative de rendre désertes les sept parties du monde (Yt. 5. 29—31). Un sacrifice solennel analogue est mentionné Yt. 15. 19—21, où Aži Dahāka, à Kvirinta (Kurinta?), lieu d'accès difficile[2], adresse ses prières à Vayu, dieu des airs. Le vainqueur d'Aži Dahāka est Θraitauna (Θraētaona), fils d'Āθwya. Dans le pays »à quatre oreilles« (quadrangulaire?) de Varəna[3], Θraitauna

Pour la légende iranienne d'Aži Dahāka, les relations védiques des combats d'Indra avec les Dāsa ou Dasyu, noms par lesquels les Aryens indiens désignaient les aborigènes foncés de l'Inde, ont plus d'intérêt. Si le dahāka iranien est à rapprocher de dāsa, dasyu (Benveniste-Renou p. 166, note 1), cette appellation de tribus ennemies des Aryens ou d'êtres démoniaques doit remonter à la période indo-iranienne.

[1] Les iranisants ont suivi pour la plupart les auteurs moyen-iraniens, qui voient dans Bawri Babylone, la Babylonie (Voir p. ex. Dēnkard VII. 4. 72, Madan p. 639, l. 6). S'il en est ainsi, la composition du Yt. 5, que nous citons ici, doit être fixée à une date postérieure aux premiers rapports hostiles des Iraniens orientaux avec les pays de l'Asie antérieure. J'ai moi-même professé cette opinion (Ét. s. le zor., p. 6). A l'avis de M. Nyberg (Relig. p. 292, 465), d'autre part, il s'agit d'un pays est-iranien, le »pays des castors« (bawri = castor). Il est possible, en effet, que l'identification de Bawri avec Babylone soit due aux commentateurs moyen-iraniens de l'Avesta.

[2] Si cette localité est à chercher dans un »pays des castors« en Iran oriental, c'est à tort que Bartholomae (Altiran. Wörterbuch, 476) l'identifie avec la ville de Karind, qui est située au haut du défilé du mont Zagros.

[3] M. Nyberg (Relig. p. 322), cherchant ce pays à l'extrémité orientale de l'Iran, rejette (p. 472) l'explication d'Andreas: varnya (de Varna) > gēl, le Guilan moderne (voir ci-dessus, p. 10 n. 1.). On pourrait supposer que ce nom a été appliqué à plusieurs localités iraniennes; le Varnya > Gēl[ān]

sacrifie des hécatombes à Ardvī Sūrā Anāhitā (Yt. 5. 33—35), à la déesse Ṛti (Aši, Yt. 17. 33—35), à Vayu (Yt. 15. 23—25) et à la déesse Druvāspā (Yt. 9. 13—15), en implorant l'assistance de ces divinités dans le but de triompher d'Aži Dahāka et de lui enlever ses deux belles épouses Sahavāč et Arnavāč (Saŋhavāč et Arənavāč). Sa prière est exaucée. La victoire de Θraitauna sur Aži Dahāka est mentionnée encore Yt. 19. 36—37. Voilà les maigres données des Yašts, qui, amplifiées et rationalisées — le dragon à trois têtes étant devenu un usurpateur et tyran d'aspect humain, des épaules de qui deux serpents ont poussé — ont fourni à Firdausī les matières d'un des plus beaux chapitres de son épopée[1].

Un mythe raconté dans le Yt. 19. 45—52 nous montre Aži Dahāka dans une lutte épique contre les dieux. Il s'agit de la possession du χvarnah, la Gloire royale. Le Bon Esprit et le Mauvais Esprit, s'appliquant, chacun pour soi, à mettre la main sur χvarnah, lancèrent à sa poursuite les plus rapides de leurs aides. Le Bon Esprit envoya le Feu, fils d'Ahura Mazdāh, et le Mauvais Esprit expédia

a reçu peut-être son nom d'immigrants venant d'un Varna est-iranien. Du reste, il faut prendre en considération la tendance, souvent attestée dans l'histoire des traditions iraniennes, de transporter la scène d'événements légendaires d'une région à une autre, en adaptant les anciens noms de localités à des noms géographiques qui existent dans cette dernière.

[1] L'origine indo-européenne de la figure (divine ou démoniaque) à trois têtes est soutenue par M. W. Wüst (Germanien, Monatshefte für Germanenkunde, 1940, p. 212 sqq.). La transformation de la légende par laquelle deux serpents poussés des épaules ont remplacé deux des trois têtes est due peut-être à l'influence de traditions babyloniennes. L'iconographie babylonienne présente parfois des déités ayant des serpents sur les épaules. Du reste, on trouve des représentations analogues sur quelques monuments bouddhiques du Turkestan oriental. Voir Fr. Taeschner, Zohâk, Der Islam, VI (1915), p. 283 sqq. M. Dumézil (Mythes et dieux des Germains, p. 98, note 1) voit derrière le mythe d'Aži Dahāka aux trois têtes le rituel d'une danse de masques.

Aži Dahāka[1]. Le Feu, fils d'Ahura Mazdāh, s'élança en avant en pensant: »Cette Gloire, je veux la saisir.« Derrière lui le dragon impie à trois gueules s'avança en criant des injures: »Arrière! Prends note de ceci, ô Feu, fils d'Ahura Mazdāh, si tu t'en empares, je t'attaquerai; tu n'illumineras plus dorénavant la terre créée par Ahura pour protéger le monde de la Vérité.« Alors le Feu retira ses mains, inquiet, sa vie étant en danger, craignant le dragon. Puis le dragon impie à trois gueules se rua en pensant ainsi: »Cette Gloire[2], je veux la saisir.« Mais derrière lui le Feu, fils d'Ahura Mazdāh, se dressa, parlant ainsi à vive voix: »En arrière! Prends note de ceci, Aži Dahāka, impie, à trois gueules: si tu t'en empares, je te brûlerai, je jetterai des flammes contre ta gueule, et après cela tu ne t'élanceras plus contre la terre créée par Ahura, pour détruire le monde de la Vérité.« Alors le dragon retira ses griffes, inquiet, sa vie étant en danger, craignant le Feu. Mais la Gloire s'enfuit à la mer de Vurukṛta. Aussitôt Apām napāt aux chevaux rapides[3] le saisit (disant): »Cette Gloire, je l'emporterai au fond de l'abîme de la mer, au fond des eaux profondes.«

Les Yašts ne nous apprennent rien sur le sort d'Aži Dahāka après la victoire de Θraitauna. Mais la littérature pehlvie[4] nous fournit les renseignements nécessaires. Až ī Dahāk ou Dahāk tout court — telles sont les formes du nom en pehlvi — au surnom de Bēvarāsp, »celui qui

[1] Quelques-unes des strophes, surtout la strophe 46, renferment des interpolations et des vers corrompus.

[2] Ici et ailleurs dans ce récit, un qualificatif (yat aχvarətəm) de signification incertaine (insaisissable? invisible? qui est privée de lumière?) est ajouté au mot χvarənah, contre le mètre.

[3] Dieu marin.

[4] Bundahišn, Dēnkard, Vahman Yašt et la rivāyat pehlvie d'après le Sūdkar nask (Nyberg, Légende de Keresāspa, p. 342). Comp. Les Kayanides, p. 60 et 101—2.

possède dix mille chevaux«, n'est pas tué par Θraitauna (Frēδōn en pehlvi); il est enchaîné et enfermé à l'intérieur du mont Démavend. C'est la tradition bien connue par le Šāhnāmèh de Firdausī. Dahāk n'est pas tué, parce qu'un rôle eschatologique lui est réservé. Au jour du jugement dernier, il sera délivré de ses chaînes, puis abattu par Kṛsāspa, Karšāsp ou Krišāsp en pehlvi, ou Sām de son nom patronymique, le héros immortel, qui reste caché, jusqu'à ce moment-là, dormant dans le désert de Pēšānsē. Ce mythe eschatologique combine deux motifs légendaires répandus en Orient comme en Europe, à savoir celui du géant enchaîné (comp. Prométhée, Loki), et celui du héros dormant qui s'éveillera à l'heure de la suprême détresse (comp. Frédéric Barberousse, Ogier le Danois dans la tradition scandinave, le Mahdī[1]).

Il y a un passage, Y. 11. 6, qui me fait supposer que le mot dahāka a été employé collectivement dans la littérature des Yašts, pour désigner une certaine classe d'êtres démoniaques. Il y est dit, en parlant de celui qui n'observe pas à l'égard du hauma les prescriptions rituelles: »dans sa maison il ne naîtra ni prêtre, ni guerrier, ni paysan éleveur de bétail, mais il y naîtra des dahakas, des mūrakas et différentes espèces de varšnas.« On n'a pas trouvé une explication satisfaisante de ces trois termes. Je ne doute pas que dahaka est une variante graphique du nom Dahāka. Les trois classes en question sont opposées aux trois classes de la société iranienne, et on comprend facilement que des démons de l'espèce d'Aži Dahāka figurent comme l'antithèse de la classe des prêtres. L'anti-

[1] Voir A. Olrik, Om Ragnarok, II, Copenhague 1914. Le chapitre qui traite des idées et croyances iraniennes n'est pas à la hauteur de nos connaissances actuelles et renferme quelques erreurs dans les détails.

type de la classe intelligente des guerriers est celle des mūrakas, mot dérivé de mūra, »imbécile«, »stupide«. Quant au mot varšna, on pourrait supposer qu'il se rattache à un *varšna, »faim«, d'où persan gorosneh, gošneh, »ayant faim«. Le »famélique« serait bien l'antitype du paysan qui vit dans l'aisance en élevant son bétail. Donc celui qui gâte le hauma sacré engendra des monstres impies, des idiots et des gueux.

Le mot višāpa, qui se trouve une seule fois dans les textes avestiques (Nīrangistān 48), est probablement un nom propre qui désigne quelque démon à l'aspect de serpent. Il semble que ce dragon ait eu dans les croyances des Iraniens une place plus importante que la tradition avestique ne nous laisse deviner, car dans le folklore des Arméniens, qui ont emprunté le mot au dialecte iranien du Nord, višap »est devenu l'appellation générique d'un groupe d'êtres diaboliques dont les métamorphoses, la cruauté ingénieuse et tenace, les méfaits variés alimentent nombre de légendes«[1].

Chapitre III.

La démonologie du Vendidad.

C'est entre le XVIII[e] et le XIV[e] siècle avant notre ère que des condottieri aryens, venant des régions turkestaniennes, pays d'origine des ancêtres communs des Iraniens et des Indiens, ont pris le pouvoir dans divers

[1] E. Benveniste, L'origine du višap arménien, Revue des Études arméniennes, VII (1927) p. 7—9. Comp. ci-dessous, chap. VII.

coins de l'Asie antérieure. Des noms de personnes théophores dans les lettres d'Amarna montrent que ces Aryens ont adoré Ṛta, et dans des listes de dieux provenant de la dynastie kassite de Babylone, nous trouvons, sous la forme Šuriaš, le dieu aryen du soleil (indien sūrya), d'où nous concluons que les Kassites, qui, de leurs demeures dans les montagnes de Zagros, envahirent le royaume babylonien, ont été entremêlés d'éléments aryens, et que ces Aryens parlaient une langue très proche de celle des Indiens du temps des Védas et qui n'avait pas encore subi certains changements phonétiques (en l'espèce *s* initial devant voyelle > *h*), qui caractérisent l'état linguistique de l'iranien proprement dit. Les archives du royaume de Mitanni, situé entre les cours supérieurs de l'Euphrate et du Tigre et dominé par une aristocratie aryenne, nous ont laissé un traité conclu avec un roi hettite en l'an 1380 avant notre ère; ce document renferme les noms de quatre hauts dieux aryens, à savoir Mitra-Varuṇa (composé au nombre duel, »dvandva«), Indra et Nāsatya[1]. Indra se retrouve en outre dans un nom théophore chez les Aryens de Mitanni (Indaruta). C'est toujours le milieu religieux et linguistique de la période ancien-aryenne, pré-iranienne[2].

Au moment où la grande invasion des tribus iraniennes (des Mèdes et des Perses) se produit dans l'Iran occidental, dans le IX^{e} siècle au plus tard, en ce qui concerne les Mèdes en tout cas, la transition linguistique de l'ancien-aryen à l'iranien est chose faite chez ces deux tribus comme chez celles de l'Iran oriental. En même temps la religion iranienne, tout en se diversifiant, a développé certains traits communs qui l'éloignent peu à peu de l'état védique. Le

[1] Nāsatya (duel), autre nom des açvin, les dioscures védiques.
[2] Voir Die Iranier, p. 209 sqq.; Nyberg, Religionen, p. 328—33.

nom de Varuṇa, à l'ouest comme à l'est, a été remplacé par le qualificatif Mazdāh, »le Sage«. Mitra ou Miθra (formes dialectales du même nom) entre comme premier élément dans des noms théophores mèdes et perses, ce qui n'est jamais le cas d'Indra et de Nāsatya. Indra et Nāsatya, inconnues dans les anciens textes avestiques de l'Iran oriental, les Yašts, survivent en effet chez les Mèdes, Nāsatya (dans la graphie avestique Nāŋhaiθya, lire à peu près Nāhaθya) étant au singulier, non pas au duel, mais ils y existent, comme nous allons voir, en qualité de démons. D'autre part, il n'y a, dans l'Iran occidental, aucune trace de la scission entre communautés de Mithra et communautés de Mazdāh qui s'est produite chez les Iraniens orientaux avant le temps de Zoroastre, et qui a disparu plus tard par l'effet du syncrétisme post-zoroastrien.

Les informations que nous fournit Hérodote (I. 131—32, 140) sur la religion des Mèdes et des Perses, se suppléent par des indications et des allusions qu'on peut tirer d'autres sources, surtout des inscriptions perses. M. Benveniste a démontré, d'une façon convaincante, que ni la religion des Mèdes, ni celle des Perses du temps de Darius et de Xerxès n'étaient le zoroastrisme[1]. M. Nyberg se joint à cette opinion, en renforçant les arguments de M. Benveniste[2]. Que les Perses de la période achéménide aient été, dans leur vie religieuse, comme d'ailleurs dans leurs rapports sociaux et politiques, sujets à l'influence prépondérante des mages mèdes, c'est ce qui ressort non seulement des formes mèdes sous lesquelles se présentent certains termes religieux dans les inscriptions perses[3], mais aussi de la notice d'Hérodote

[1] The Persian Religion, chap. II.
[2] Relig., chap. VII.
[3] Meillet-Benveniste, Grammaire du Vieux-Perse, § 7—16.

(I. 132) que l'assistance d'un mage aux sacrifices des Perses était indispensable[1], et du fait qu'une garde permanente composée de mages surveillait le tombeau de Cyrus[2]. Nous savons, en outre, que les mages ont donné, à Pasargades, l'investiture à chaque nouveau roi des Perses[3], et qu'ils ont instruit les princes de la maison royale dans les sciences, les lois et la morale[4]. Ainsi ces mages, qu'Hérodote fait figurer parmi les tribus mèdes, et qui formaient en tout cas le corps mède des prêtres, tenaient une position privilégiée dans l'empire des Achéménides, non seulement à titre de chefs du culte dans les pays de l'Iran occidental, mais aussi, en général, en leur qualité de porteurs de la culture spirituelle.

La description que donne Plutarque, de Is. et Os. 46 sqq., d'après Théopompe (IV^{e} siècle av. notre ère) d'une secte mazdéenne qui se fondait sur Zoroastre, établit le fait que des doctrines zoroastriennes existaient dans la région mède au IV^{e} siècle[5]. A une date que nous ne saurons déterminer exactement, les mages mèdes ont adopté la forme orientale, zoroastrienne, du mazdéisme. Ils s'en sont approprié la littérature sainte, et ont commencé d'employer eux-mêmes le dialecte dans lequel cette littérature était composée, et qui n'était pas leur dialecte à eux. Cette coopération littéraire a abouti à un livre avestique, dont les parties intégrantes datent probablement de la dernière période de l'époque achéménide ou des temps qui séparent cette époque de celle des Arsacides. Le Vendidad, livre en prose, renfermant çà et là des fragments métriques anciens en vers,

[1] Il s'agit évidemment de grands sacrifices solennels.
[2] Arrien VI. 29. 7 et Strabon XV. 730, d'après Aristobule.
[3] Plut. Artax. 3.
[4] Platon, Alcibiade, 1 p. 122 A.
[5] Comp. Benveniste, The Persian Religion, chap. IV.

a été incorporé dans l'ensemble des écritures saintes du zoroastrisme.

Les détails du Vendidad, en général, sont d'ordre rituel. On y traite des différentes sortes d'impuretés et des péchés contre la religion, des moyens de purification et des pénitences, entre autres choses du traitement des cadavres, qu'il faut exposer sur des dakhmas construits en briques, pour être dévorés par les oiseaux de proie, la souillure des éléments par l'inhumation et la crémation étant absolument défendue. Ainsi la coutume funéraire qui était observée du temps d'Hérodote par les mages seuls (I. 140), est devenue obligatoire pour tous ceux qui professent la foi zoroastrienne. Si la notice d'Hérodote concernant le zèle religieux des mages pour exterminer les animaux malfaisants (I. 140) s'accorde bien avec les prescriptions détaillées du Vendidad, il ne faut pas en conclure que les mages du temps d'Hérodote fussent des zoroastriens. L'explication de cet accord est tout autre: les mages, en composant le Vendidad, ont introduit les idées et coutumes qui leur étaient particulières, dans le zoroastrisme, qui se développe dorénavant sous l'influence prépondérante du magisme mède.

M. Nyberg[1] a tracé d'une main sûre les grandes lignes de cette contribution des mages à la littérature avestique et souligné l'esprit nouveau, bien différent de la mentalité héroïque des Yašts, esprit des prêtres mèdes, imbu d'un formalisme infiniment pédantesque et d'un fanatisme sombre et dur. Un trait fondamental de la religiosité mède, sur lequel M. Nyberg insiste avec juste raison, est la démonologie. Le nom de »Vendidad« déjà est significatif. C'est une déformation moderne, persane, d'un avestique vi-daivō-dāta, pehlvi vidēvdāδ, »la loi contre les démons«. Ce

[1] Relig., p. 336 sqq.

bas monde est hanté partout par d'horribles diables des deux sexes et par leurs adorateurs malins. Zoroastre demande à Ahura Mazdāh: »Où est le daiva? Où est l'adorateur des daivas? Où est le satellite des daivas? Où est le camarade des daivas? Où s'attroupent les daivas, pour tuer cinquante en cent coups, pour tuer cent en mille coups, pour tuer mille en dix mille coups, pour tuer dix mille en d'innombrables coups?« Ahura Mazdāh lui répond dans ce même style verbeux et fastidieux, qui est celui du Vendidad, se servant des mêmes expressions et formules stéréotypes: le daiva, l'adorateur des daivas etc. s'attroupent sur les dakhmas, pour tuer cinquante en cent coups etc.; on dirait qu'ils y mangent et vomissent[1]. Les hommes les plus malfaisants (probablement les adorateurs des daivas) se rendent aux dakhmas après le coucher du soleil (Vend. 7. 53—58). Quelques autres passages (Vend. 3. 7; 19. 44—45) nous apprennent que les daivas, venant de l'antre de la druj, s'attroupent au col[2] d'Arzūra, localité inconnue à nous, à laquelle se trouvait, selon le Bundahišn[3], l'entrée de l'enfer. C'est des daivas que viennent les maladies et tout ce qui est mauvais et désagréable; l'hiver des régions froides du nord de l'Iran a également l'épithète »créé par les daivas«. Dans toutes les circonstances de la vie il faut se prémunir contre l'action des démons. Quand on se coupe les cheveux et les ongles, on doit enterrer les débris en prononçant une formule magique, puis au moyen d'un objet de métal tracer un sillon autour, trois, six ou neuf fois, en prononçant la prière Ahuna varya trois, six ou neuf fois. Les débris des ongles, on doit les vouer à l'oiseau

[1] La traduction du dernier mot est incertaine.

[2] Litt.: à la nuque.

[3] Bund. indien 12. 8; Bund. iranien, Anklesaria p. 78, l. 3.

aimé de Ṛta (c.-à-d. le hibou), afin qu'ils lui servent de dards, de coutelas, d'arcs, de flèches aux plumes d'aigle, et de pierres de fronde contre les daivas māzaniens. Si l'on ne prend pas ces précautions, les ongles coupés seront des dards, des coutelas, des arcs, des flèches aux plumes d'aigle et des pierres de fronde dans les mains des daivas māzaniens (Vend. 17. 7-10).

En récitant certains vers des Gathas et quelques formules magiques, on frappe Ahra Manyu, Aišma, les daivas māzaniens et tous les daivas (Vend. 10. 13—16). Ces démons ont surtout l'agriculture en horreur. Quand le blé est préparé (pour l'égrenage), les daivas suent; quand le moulin(?) est préparé, ils faiblissent, quand la farine est préparée, ils hurlent; quand la pâte est préparée, ils pètent (Vend. 3. 32). Mais si l'on allume et nourrit le feu sacré selon les prescriptions rituelles, le Feu, fils d'Ahura Mazdāh tue des milliers de daivas »spirituels«[1], nés des ténèbres, méchants, et deux fois autant de sorciers (yātus) et de parikas (Vend. 8. 79—80). Enfin, toute la diablerie se déploie dans la légende de la tentation de Zoroastre par Ahra Manyu, le daiva des daivas, exposée dans le 19e fargard, ou chapitre, du Vendidad.

Les démons ne se présentent pas toujours, dans le Vendidad, comme une foule indistincte d'êtres malfaisants. Nous en connaissons beaucoup par leurs noms, et il y en a qui figurent dans des fonctions individuelles. Il est à remarquer, cependant, que le seul daiva dont nous avons constaté d'une façon certaine le nom et la fonction individuelle dans les Yašts anciens, à savoir Apavṛta, n'existe pas dans la nomenclature des démons du Vendidad.

Il y a d'abord des vices et des défauts personnifiés:

[1] Voir ci-dessus, p. 11-12.

Tarōmati (l'Arrogance), Miθōχta (la Parole fausse), Āzi (l'Avidité); ce dernier est placé, Y. 16. 8, de ligne avec une parikā nommée Mūš. Puis nous trouvons des démons de maladies, dont la plupart ne se laissent plus identifier: Kapasti, la peste(?) (Vend. 11. 9), le daiva Driwi et le daiva Dawi[1], et des démons représentant d'autres débilités comme Kašviš, »l'impuissant«[2] et Maršavan, la décrépitude[3]. La druǰ Nasu, démon des cadavres et de la putréfaction, souille de son infection ceux qui ont touché un cadavre ou de la matière morte. Deux daivas s'attaquent directement au mort (Vend. 4. 49; 19. 29): Viδātu ou Astō-viδātu, »celui qui lie le corps«, et Vizarša, »celui qui entraîne (le corps)«. Il y a quelques daivas qui portent des noms trop généraux pour en laisser deviner le caractère, tels Patiša, »l'abominable«, et Akataš, celui qui crée le mal (Vend. 19. 43), Xru, »l'horreur«, et Xrvignī, »celle qui frappe cruellement« (Vend. 11. 9), Kaχužī, »la jongleuse« (Vend. 21. 17), et d'autres dont les noms sont impénétrables pour nous, comme c'est le cas de Hašī, de Gašī, de Sainyā, de Būji (Yt. 4. 2, Yašt récent), et de Mūδi (Vend. 11. 9)[4].

Quant au daiva Spenǰagrya (Spənǰaγrya), il a joué un rôle, semble-t-il, dans un mythe dont les détails nous échappent. D'après le Vend. 19. 40, il est vaincu par le feu Vāzišta, que les livres pehlvis[5] identifient avec la foudre.

[1] Tous les deux sont qualifiés de »daiva«, non pas de »daivī«, bien que les deux mots indiquent, comme kapasti, le sexe féminin. — Il est incertain, si l'on s'est figuré les maladies énumérées Vend. 20. 3, 6, 9 comme des démons.

[2] Duchesne § 201.

[3] Voir ci-dessus, p. 12.

[4] Les cinq derniers noms sont féminins, comme Xrvigni et Kaχužī.

[5] Bundahišn; Zād-sparam.

Dans les morceaux choisis de Zāδ-sparam[1], il est dit que le feu Vāzišta abat l'obscurité et les ténèbres de l'atmosphère, d'où nous inférons que Spenjagrya est le nuage sombre de l'orage, d'où la foudre dégage la pluie bienfaisante.

Le daiva Vaya ou Vayu, l'antitype du dieu du même nom, assiste Astō-viδātu en entraînant les morts (Vend. 5. 8). Dans cette fonction il est le double de Vizaršа[2] et probablement identique avec celui-ci. Le dieu des vents, Vāta, a également un antitype dans la personne du daiva Vātya, qui est nommé Vend. 10. 14, à côté des daivas varniens[3].

Une parikā du nom de *X*nanϑatī (*X*naϑaiti) est mentionnée Vend. 1. 9: elle s'associa au héros Kṛsāspa, ce qui veut dire, d'après le commentaire pehlvi, qu'elle l'entraîna à l'idolâtrie.

Passons à un groupe de démons qui est d'une importance toute particulière, parce qu'il nous ramène à l'ancien panthéon aryen. Vend. 19. 43 décrit une assemblée délibérante de daivas et nomme par leurs noms tous les assistants. Nous avons déjà mentionné plusieurs de ces démons. Ici nous nous arrêterons à l'ensemble de ce conciliabule, et nous notons qu'à la tête de l'assemblée, immédiatement après Ahra Manyu, le daiva des daivas, se trouvent les daivas Indra, Sarva et Nāhaϑya et le couple Tarvi et Zariča (Taurvi et Zairiča). Le même groupe de cinq daivas figure, seul, Vend. 10. 9—10. Indra et Nāhaϑya sont les dieux Indra et Nāsatya, invoqués, dans un passé lointain, dans le fameux traité de Mitanni, comme

[1] K 35, f. 244r, Codd. Av. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn. IV, p. 77.

[2] Voir p. 32.

[3] Dans les Yašts il n'est pas question de daivas varniens, mais de daivas māzaniens et de druvants varniens, comp. p. 9.

les dieux du pacte, avec Varuṇa et Mitra. Sarva (Saurva) est le Çarva védique, surnom que les Indiens prêtaient à Rudra, le chasseur fougueux, dieu farouche et terrible des puissances de la nature[1]. Tarvi et Zariča sont, dans la tradition moyen-iranienne, les adversaires particuliers du couple divin Harvatāt et Amṛtāt (Haurvatāt et Amərətāt). D'après M. Nyberg[2], Tarvi signifierait »le victorieux«, et Zariča »celui qui est de couleur d'or«, ce dernier nom étant une désignation de quelque liqueur qui donne l'immortalité (amṛtāt), car le hauma, l'autre boisson divine bien connue, porte (Y. 9. 16) l'épithète zari-gauna (zairi-gaona), »de couleur d'or«. Ces deux êtres auront formé ainsi, à l'origine, un couple divin, comme Harvatāt et Amṛtāt chez les zoroastriens.

Mais M. Nyberg va plus loin. Il retrouve encore des déités anciennes dans une série de démons qui sont nommés ensemble Vend. 11. 9: Būδī, Kundī, Būδīžā, Kundīža et Būšyanstā. Būδī (du thème budh-, »flairer«, »percevoir«) aurait été, à l'avis de M. Nyberg, une déesse d'oracle; la »tribu« mède des *Βούδιοι* (Hér. 1. 101) serait la communauté spéciale de cette déesse. Kundī est la contrepartie féminine du daiva Kunda, au sujet de qui il est dit dans le Vend. 19. 41, selon l'interprétation de M. Nyberg, que Srauša »abattra le daiva Kunda, celui qui a le chanvre, de sorte qu'il soit sans chanvre«, allusion à l'emploi du chanvre comme moyen de provoquer l'extase; c'est un rite que nous trouvons chez les Scythes iraniens, et qui a laissé une trace dans notre Avesta, dans le nom propre Purubangha, »celui qui possède beaucoup de

[1] Voir Arbman, Rudra, Uppsala Universitets årsskrift, 1922; Wikander Männerbund, p. 69 sqq.

[2] Relig., p. 339 sqq.

chanvre« (Yt. 13. 124). L'auteur suédois suppose que le nom de la ville de Kunduru, qui est mentionnée dans l'inscription de Bīsūtūn, trahit le culte de cette déité[1]. Būδīža et Kundīža sont des personnifications des assemblées cultuelles de Būδī et de Kunda-Kundī respectivement, unies dans l'extase du chanvre[2]. Enfin, la parikā Būšyanstā, ancienne déesse de l'extase, selon M. Nyberg[3], appartient au même milieu. Dans le Vend. 11. 9 et dans un Yašt récent, composé dans l'esprit du Vendidad (Yt. 18. 2), elle est caractérisée comme zarina, ce que l'auteur traduit »de couleur d'or«, en y voyant encore une allusion à l'extrait de chanvre par lequel on provoquait l'extase, là où Būšyanstā était l'objet d'un culte spécial[4].

Dans le nom d'un démon femelle, Ayehyā (Vend. 21. 17), M. Wikander[5] cherche l'adjectif indien ayāsya, »fougueux«, »sauvage«, épithète d'Indra et des Maruts dans le Ṛgvéda.

Si, à ces divinités déchues nous ajoutons les démons Vayu et Vātya[6], identiques, en réalité, aux dieux Vayu et Vāta, qui ont été acceptés par le zoroastrisme, nous pouvons nous faire une assez bonne idée d'un panthéon

[1] Sur l'existence probable de Kundī dans les traditions moyen-iraniennes (Kūnī chez les manichéens), voir Benveniste, MO 1932, p. 202 sqq.

[2] Le second élément de ces deux noms est īža, »effort«, »aspiration«, »zèle religieux«.

[3] Voir ci-dessus, p. 12.

[4] Parmi les daivas du Vendidad nous trouvons encore un Būtī. M. Nyberg incline à croire que c'est là un ancien dieu de bonheur (comp. ind. bhūtī, »bonheur«, »prospérité«). Ce qui pourrait faire naître des doutes à ce sujet, c'est que, dans les trois passages où Būtī apparaît (Vend. 19. 1, 2 et 43), il se trouve attaché à »la calamité de Maršavan«, que le Vend. 9. 43 explique par »la vieillesse (qui) rend asthmatique« (c'est la conjecture de M. Benveniste, MO 1932, p. 179—80).

[5] Männerbund, p. 52.

[6] Voir ci-dessus, p. 33.

mède très ancien qui se groupait autour des dieux principaux Indra, Sarva et Nāhaθya. Entre le culte de ces dieux et déesses, que leurs adorateurs désignaient par les anciennes appellations de daiva et parikā, et la religion officielle des mages, il existait un antagonisme marqué et irréductible, qui se continuait, après que les mages eurent adopté le mazdéisme est-iranien, qui, par l'effet du syncrétisme post-gathique, unissait à la doctrine de Zoroastre le culte de divinités familières aux Mèdes. Pour les mages, l'»indraisme« restait l'ennemi acharné.

Au mazdayasna, »adorateur de Mazdāh«, l'Avesta récent oppose le daivayasna ou daivayaz, »adorateur des daivas«. Dans la rédaction zoroastrienne des anciens Yašts, faite en Iran oriental, le mot daivayasna désigne les ennemis combattus par Vištāspa, protecteur de Zoroastre, à savoir les adorateurs des dieux-daivas, qui étaient l'objet de la polémique de Zoroastre, entre autres quelques potentats ou grands guerriers — historiques ou légendaires — comme Pṛtana (Pəšana) et Humayaka (Yt. 5. 109, 113), Daršinika et Spinjauruška (Yt. 9. 30—31). Jāmāspa, ami du roi Vištāspa, implore l'assistance d'Ardvī Sūrā Anāhitā dans la guerre contre les légions des daivayasnas (Yt. 5. 68—70), et un autre héros, qui appartient au même cercle, Vistaru le Nautaride, se vante d'avoir tué un nombre de daivayasnas qui égale celui des cheveux de sa tête (Yt. 5. 77[1]).

Tandis que les allusions que nous trouvons dans les Yašts se rapportent à des événements d'un passé déjà lointain et dominé par la légende, un seul passage où il est question de daivayasnas a une apparence d'actualité. C'est le Yt. 14. 54—56, passage qui mentionne, d'une façon

[1] Dans ce dernier passage, le mètre n'est pas en ordre.

peu claire d'ailleurs, les Vyamburas, probablement une tribu ennemie et hétérodoxe d'»hommes adorateurs des daivas«, qui »maintenant« (au moment où fut rédigé le Yašt en question?) versent le sang, nourrissent le feu de plantes et de bois interdits et infligent des tourments aux animaux du sacrifice[1].

Dans le Vendidad d'autre part, et dans quelques Yašts récents, qui reflètent les idées du Vendidad, les allusions aux daivayasnas ont partout un caractère absolument actuel. Nous n'y avons plus à faire de réminiscences historiques ou pseudo-historiques, mais il est question d'adorateurs des daivas qui vivaient côte à côte avec les adorateurs de Mazdāh. Ils sont mis dans le même sac que les daivas eux-mêmes, qui hantent les lieux où les cadavres sont exposés (Vend. 7. 53—54). Les pédérastes sont classés avec les daivayasnas (Vend. 8. 31—32). On doit exciter, c'est l'ordre d'Ahura Mazdāh à Zoroastre, les hommes et les femmes fidèles à s'emparer des terrains possédés par les daivayasnas, de leurs eaux courantes, de leurs récoltes et autres possessions (Vend. 19. 26). Un passage apocryphe en prose, inséré dans le Yt. 5 (94—95) traite des sacrifices offerts à Ardvī Sūrā Anāhitā par les adorateurs des daivas. Obscur dans quelques détails, ce texte ingrammatical trahit son origine du milieu du Vendidad. Zoroastre fait à la déesse une question sur les sacrifices que les méchants daivayasnas lui offrent après le coucher du soleil. Elle répond que quatre sortes de personnes[2], au nombre de six cents ou mille, lui offrent des sacrifices qui ne sont pas acceptés. C'est là à peu près le sens de la phrase obscure.

Mais la preuve la plus décisive de l'existence réelle de

[1] Voir Benveniste dans Benveniste-Renou, Vṛtra et Vṛθragna, p. 37—38.

[2] La signification exacte des quatre termes est douteuse.

ces communautés de daivayasnas dans la société mède, nous la trouvons dans un passage Vend. 7. 36—40, où Ahura Mazdāh donne des instructions à Zoroastre quant à la pratique à suivre par les personnes qui désirent se perfectionner dans l'art médical: le candidat doit faire preuve de son habileté en opérant des daivayasnas; si trois daivayasnas meurent par suite de ses opérations, il est disqualifié pour jamais, et il ne lui est pas permis d'opérer un mazdayasna; mais s'il opère trois daivayasnas avec un heureux résultat, il est libre d'opérer des mazdayasnas.

Qui sont ces daivayasnas, nous l'avons vu. Ce sont les adorateurs de l'ensemble des déités qui se rangent autour de la trinité Indra, Sarva et Nāhaθya. Pour eux, ces daivas étaient de vrais dieux. Le culte dont il s'agit ici ne doit être confondu avec la doctrine de quelques mages hétérodoxes décrite par Plutarque[1], et qui se retrouve peut-être dans l'exposé d'Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote[2]. Les adhérents de cette doctrine, qui englobait l'idée de Zurvan, dieu primitif, père commun d'Ahura Mazdāh et d'Ahra Manyu, portaient des sacrifices de vœux et d'actions de grâce à Ahura Mazdāh et des sacrifices sombres et propitiatoires à Ahra Manyu. Notons cependant l'information intéressante que nous donne Plutarque quant au rite accompli par ces mages pour se concilier le Mauvais Esprit: »ils broient dans un mortier une herbe appelée omomi en invoquant Hadès et les Ténèbres«[3]. Voilà encore un moyen de provoquer l'extase, comme le hauma du zoroastrisme officiel, comme l'extrait de chanvre des daivayasnas mèdes.

[1] De Is. et Os. 46 sqq., voir Benveniste, The Pers. Rel., chap. IV. Comp. ci-dessus, p. 28.

[2] Damascios, de primis principiis ed. Ruelle, I, p. 322.

[3] L'herbe omomi est l'amome. Voir Benveniste, JA 1929, p. 287 sqq.

Chapitre IV.

Le daivadāna de l'inscription de Xerxès.

Une inscription trilingue (en perse, élamite et babylonien) d'une importance extraordinaire pour l'histoire de la religion de l'époque achéménide a été trouvée à Persépolis en 1935. L'auteur de l'inscription est Xerxès[1].

Après l'introduction traditionnelle (»Un grand dieu est Ahuramazdāh[2]« etc.), le grand roi décline ses titres et énumère les pays soumis à sa domination. Cette énumération se distingue de celle de l'inscription sépulcrale de Darius seulement par l'addition du peuple des Dāhes et d'un autre peuple, que nous ne saurons identifier, celui des Akaufačiya (»montagnards«?), enfin par le fait qu'au lieu des Grecs (Yauna) en général on lit »les Grecs qui demeurent sur [les îles de] la mer et ceux d'au-delà de la mer«, ces derniers étant les Grecs du continent européen, considérés, après la guerre commencée par Darius et continuée par Xerxès, comme soumis à la suzeraineté de l'empire perse. Puis le roi poursuit: »Quand je suis devenu roi, il y avait parmi les pays décrits ci-dessus quelques-uns qui s'étaient insurgés. Alors Ahuramazdāh me prêta assistance; par la volonté d'Ahuramazdāh j'ai battu ces pays et remis les choses au point. Et dans ces pays il y avait [un endroit] où l'on adorait auparavant les daivas. Alors, par la volonté d'Ahuramazdāh je détruisis ce taudis de daivas[3], et je fis proclamer:

[1] L'inscription Xerx. Pers. daiva a été publiée par M. Herzfeld, d'abord dans le vol. VIII des Archaeologische Mitteilungen aus Iran, ensuite dans les Altpersische Inschriften, Berlin 1938, p. 27 sqq., et par M. R. Kent, dans la revue »Language«, 1937, p. 292—305.

[2] Les Perses ont fait des deux noms Ahura et Mazdāh un composé, Ahuramazdāh, au nominatif Ahuramazdā.

[3] daivadāna, désignation méprisante de quelque temple des daivas.

les daivas ne doivent pas être adorés. Là où les daivas étaient adorés auparavant, là j'adorais Ahuramazdāh avec Arta et par le barzman (artāčā barzmaniya). . . . . Ô toi qui vivras ci-après, si tu penses ainsi: »Que je sois heureux dans la vie et bienheureux (artāvā) après la mort!« suis alors cette loi qu'Ahuramazdāh a établie, et adore Ahuramazdāh avec Arta et par le barzman. L'homme qui suit la loi qu'Ahuramazdāh a établie, et adore Ahuramazdāh avec Arta et par le barzman, sera heureux dans la vie et bienheureux après la mort.«

Cette inscription, qui nous fournit quelques termes religieux appartenant au culte achéménide, a donné lieu à bien des discussions. Nous notons d'abord les faits suivants:

La notion de ṛta, aša dans la graphie avestique, arta en vieux-perse, n'est pas exclusivement zoroastrienne. Appartenant au fonds d'idées de l'époque indo-iranienne, elle a été commune à toutes les tribus iraniennes. Son existence est attestée vers 1400 av. notre ère par des noms théophores prézoroastriens (Artamaṇya, dans les lettres d'Amarna, Artatāma et Artašuvara, rois de Mitanni). Comme ṛta, l'adjectif correspondant, ṛtāvan, artāvan en vieux-perse (ašāvan dans la graphie de l'Avesta), est un ancien mot indo-iranien. Les zoroastriens, nous l'avons vu, désignent par cet adjectif tout ce qui a rapport à la vraie foi, les dieux du panthéon zoroastrien, les hommes qui exercent les rites du culte, les paroles, les prières et toutes les choses saintes. Dans l'inscription de Xerxès, le sens du mot est tout autre: ce n'est qu'après la mort que l'âme du croyant devient artāvan, »bienheureux«.

Quant au mot barzman, c'est une forme mède[1] du

[1] Nyberg, Relig. p. 367 et 478.

terme qui est barsman (écrit barəsman) dans l'Avesta. C'est un faisceau de branches qu'on tient étendu en célébrant le sacrifice. Ce rite, figuré dans un relief achéménide à Erghili, près de Daskyleion[1], et dans un relief appelé Kel-i-Dāūd, qui date peut-être du temps de Cyrus[2], est certainement ancien-iranien et non pas particulièrement zoroastrien.

Ainsi l'apparition du terme barzman dans la forme phonétique du dialecte mède prouve que le culte exercé et recommandé par Xerxès est le culte des mages mèdes[3], et l'emploi du terme artāvan dans un sens qui diffère essentiellement de celui du même mot dans l'Avesta, montre que ce culte mède n'est pas zoroastrien. C'est l'ancien culte mazdéen des mages, qui n'ont pas encore adopté la croyance mazdéenne des Iraniens orientaux.

Or, il s'agit de savoir qui sont ces daivas dont le temple a été détruit et le culte défendu par Xerxès. Plusieurs explications ont été proposées par les savants. A l'avis de M. Herzfeld[4], il serait absolument impossible de comprendre par le terme daivas des dieux non-iraniens, la tolérance des rois perses envers les religions des peuples étrangers étant bien connue. Pour M. Herzfeld, Xerxès, comme son père Darius, était un zoroastrien fervent, et les daivas dont il est question dans l'inscription sont Mithra, Vṛθragna,

[1] Herzfeld, Am Tor von Asien, planche 14.

[2] Ibid., p. 13.

[3] Il est à remarquer que même l'appellation officielle des adhérents du culte d'Ahuramazdāh apparaît, dans les papyrus araméens d'Éléphantine, datant du V^e^ siècle avant notre ère, sous la forme mède: mazdayazna, laquelle se continue dans l'arménien mazdezn (voir H. Hartmann, OLZ 1937, col. 156—57). La forme avestique, comme nous l'avons vu, est mazdayasna.

[4] Archaeologische Mitteilungen aus Iran, VIII, p. 73—77; Altpersische Inschriften, p. 126—30.

Anāhitā et les autres dieux reniés par Zoroastre. Mais, comme dit M. Nyberg[1], s'il en était ainsi, Xerxès aurait été un zoroastrien étrange, car ces anciens dieux étaient reconnus par le zoroastrisme bien avant le temps de Xerxès. En outre, nous avons vu que quelques détails de l'inscription sont incompatibles avec la thèse principale de M. Herzfeld: la religion de Xerxès n'était pas le zoroastrisme.

Aussi l'interprétation de M. Herzfeld a-t-elle été rejetée par MM. Kent[2], Hans Hartmann[3], Nyberg[4] et Is. Lévy[5], qui, tous, comprennent par daivas des dieux non-iraniens. On relève quelques événements politiques des premières années du règne de Xerxès. Nos sources[6] nous apprennent que Xerxès a étouffé des insurrections en Égypte et à Babylone.

M. Hartmann voit dans les daivas de l'inscription les dieux des Babyloniens et renvoie à l'incident rapporté par Hérodote I. 183: Xerxès a éloigné la statue de Bêl-Marduk du temple de Babylone et tué les prêtres qui voulaient s'opposer au sacrilège. Les insurrections toujours renouvelées de Babylone et de l'Égypte ayant prouvé que la politique de tolérance religieuse n'aboutissait pas à la pacification de l'empire, Xerxès abandonna cette politique et, au lieu de saisir la main de la statue de Marduk, cérémonie que les rois de Perse avaient exécutée jusqu'alors, il célébra à Babylone le culte d'Ahuramazdāh. Dès lors il ne ménage plus les sentiments religieux des peuples étrangers; il confisque les biens des temples égyptiens.

La même explication est proposée par M. Nyberg. Seule-

[1] Relig., p. 365.
[2] JAOS 1936, p. 214 sq., et Language, vol. XIII, p. 305.
[3] OLZ 1937, col. 158 sq.
[4] Relig. p. 365 sqq.
[5] R. hist. 1939, p. 105 sqq.
[6] Hérodote VII. 1, 4—7; monuments égyptiens et babyloniens.

ment, il place la pacification de l'Égypte avant la répression de la révolte des Babyloniens et le pillage du temple de Babylone, événement auquel, à l'avis de cet auteur, comme à celui de M. Hartmann, Xerxès fait allusion dans son inscription.

M. Lévy, d'autre part, ayant écarté la théorie de M. Herzfeld, n'accepte pas non plus celle de MM. Hartmann et Nyberg. Nous savons de sources égyptiennes, dit-il, que les troubles locaux en Égypte dont parle Hérodote n'ont pas été très graves. Du reste, Xerxès n'a jamais pénétré dans la vallée du Nil. Quant aux affaires de Babylone, les thèses de MM. Hartmann et Nyberg »s'appuient sur une documentation très capricieuse et surannée«. L'idée que la »prise de la main de Bêl« était un rite d'intronisation est périmée; dès 1921, Thureau-Dangin a montré que c'est simplement un geste régulier de la fête d'Akîtu, le signe rituel de départ pour l'image quittant le temple, et il n'y avait aucune raison de remplacer par une solennité aryenne ce modeste épisode du Nouvel An. Les contrats babyloniens semblent indiquer que, pendant les quatre ou cinq premières années, Xerxès ne se heurta pas à Babylone à des difficultés particulièrement graves. La révolte de Bêl-šimanni et Šamaš-eriba a eu lieu, probablement, en 480 au plus tôt, et la reprise de la ville ne doit pas être antérieure à 478. L'expression de l'inscription »quand je suis devenu roi« s'expliquerait mal dans une pièce rédigée longtemps après l'avènement et traitant d'une révolte sans nul rapport avec le début du règne. Il serait d'ailleurs assez singulier, si les daivas sont des dieux de Babylone, qu'on ait évité le nom de la ville dans un acte royal que l'administration faisait traduire en babylonien.

D'après M. Lévy, l'inscription parle de la »révolte« des

Grecs considérés par Xerxès comme sujets de l'empire achéménide, et de la destruction par le feu de l'Acropole d'Athènes avec ses temples. Dans ce cas, M. Lévy trouve tout naturel la suppression du nom de l'endroit de la révolte: »taire le nom d'un ennemi méprisé est un fait bien connu dans l'antiquité sémitique.« Hérodote nous a conservé, dit l'auteur, une information précieuse qui lève le dernier doute. Dans un récit encombré par la légende, Hérodote raconte (VIII. 54—55) que, le surlendemain de l'incendie, Xerxès ordonna à ses clients athéniens, les exilés qui accompagnaient l'expédition, de monter à l'Acropole et d'y offrir un sacrifice conforme à leurs usages. M. Lévy admet que, sur un point, il y a disharmonie entre le récit d'Hérodote et l'inscription: d'après celle-ci, la solennité fut exécutée artāčā barzmaniya, c.-à-d. selon le rite achéménide; d'après Hérodote, les Athéniens, vassaux de Xerxès, reçurent l'ordre de se conformer à leurs propres rites nationaux. Par une explication un peu forcée, M. Lévy essaie d'écarter cette antinomie. L'Acropole, dit-il, répondait aux conditions requises pour le sacrifice perse, qui devait avoir lieu en plein air, au plus haut des montagnes (Hér. I. 131); sur les autres points les officiants se sont conformés aux exigences de leur rituel.

Il me semble que la thèse de M. Lévy est aussi insoutenable que celle de MM. Hartmann et Nyberg. J'en trouve la preuve justement dans la notice d'Hérodote que cite M. Lévy en faveur de sa thèse. Sans doute la tradition hellène relative à la cérémonie exécutée par Xerxès à l'Acropole d'Athènes, à laquelle occasion il a ordonné aux Athéniens d'offrir un sacrifice selon leur propre rite, est digne de foi. Le souvenir d'un tel trait de latitudinarisme s'est maintenu, parce que cette manière d'agir de la part

du grand roi était de nature à surprendre la population grecque. C'est là la meilleure preuve que Xerxès a suivi la politique de tolérance religieuse traditionnelle des rois achéménides. En représailles de la destruction de temples à Sardès, Xerxès a détruit l'Acropole avec ses sanctuaires, mais pour faire voir qu'il ne sévissait pas contre les cultes et les croyances du peuple grec, il a fait offrir, par des Grecs, un sacrifice d'après les usages grecs, ce qui veut dire, évidemment, aux dieux grecs. Or, Xerxès dit dans son inscription, qu'il a interdit le culte des daivas. Donc, les daivas de l'inscription ne sont pas les dieux des Grecs, et il ne faut pas chercher à Athènes ce daivadāna, ce »taudis des daivas« dont il passe sous silence le nom et la situation géographique. En effet, tout porte à croire qu'il ne s'agit pas, dans l'inscription de Xerxès, de dieux étrangers. En cela, et en cela seulement, M. Herzfeld a raison. Rien ne nous force à chercher dans les indications sommaires de l'inscription un des épisodes rapportés par des auteurs grecs, car ceux-ci ne s'intéressaient guère aux conflits religieux qui se déroulaient à l'intérieur de l'empire perse.

En tenant compte des informations sur les conditions religieuses de l'Iran au temps des Achéménides que nous avons su tirer des sources dont nous disposons[1], une explication vraisemblable se présente d'elle-même.

Récapitulons les faits:

1° L'aspect phonétique des termes religieux dans la langue perse montre que ces termes, jusqu'au nom mazdayazna, par lequel on désignait les adhérents de la religion officielle des rois achéménides, étaient empruntés au mède, d'où nous concluons que la vie religieuse des tribus de

[1] Voir le chap. III.

l'Iran occidental, qui pratiquaient le culte d'Ahuramazdāh dans une forme qui différait du zoroastrisme oriental, était dominée par les mages mèdes. Hérodote, d'ailleurs, nous dit expressément que le culte des Perses, qui était le culte officiel des rois achéménides, était dirigé par les mages.

2° Les mages mèdes était un corps de prêtres et de théologiens imbu d'un fanatisme dur et pédantesque.

3° En Médie, parmi les adorateurs d'Ahuramazdāh dirigés par les mages, il existait des groupes qui confessaient une autre foi iranienne aussi ancienne que celle des mages, à savoir les adorateurs d'Indra, de Sarva, de Nāhaθya et de déités mineures comme Tarvi, Zariča, Būδī, et autres. Ces déités étaient appelées, de toute ancienneté, des daivas, et leurs adorateurs étaient désignés, sans nul doute, dans le dialecte mède, par le mot *daiva-yazna, en opposition aux mazdayaznas. Le Vendidad, livre de date plus récente que l'inscription qui nous occupe, nous fait connaître la haine des mages devenus zoroastriens envers les adorateurs des daivas; et nous n'avons pas de raison de douter que leur attitude vis-à-vis de ceux-ci a été la même avant qu'après l'adoption de la confession zoroastrienne.

De ces faits nous tirons la conclusion que Xerxès, dans l'inscription en question, fait allusion à une action inspirée par les mages et dirigée contre le temple, ou un des temples, des adorateurs des daivas en Médie, affaire locale que nos sources grecques ignorent.

Chapitre V.

Démons et monstres dans la littérature moyen-iranienne.

La source principale de la littérature religieuse en langue pehlvie est l'Avesta sassanide, dont la plus grande partie a disparu après la chute de l'empire sassanide, avec le commentaire, le Zand[1]. Il va sans dire que les croyants de l'époque sassanide n'ont fait et n'ont pu faire la distinction que nous faisons aujourd'hui, entre les parties est-iraniennes dans les écritures saintes et les parties plus récentes composées par les mages mèdes. Dans les livres pehlvis, la représentation des daivas et des parikās, dēvs et parīγs en pehlvi, combine la conception des Yašts et celle du Vendidad.

La légende de Zoroastre, éclose déjà dans la rédaction zoroastrienne des anciens Yašts, et qui, le Vendidad y ayant contribué à sa manière, était racontée dans l'Avesta sassanide avec bien des détails nouveaux[2], abonde en traits montrant l'activité des démons. Saisis d'épouvante à la conception de Zoroastre dans le sein de sa mère, puis de nouveau à sa naissance, les dēvs, les parīγs et les sorciers s'ingénient coup sur coup à nuire au prophète futur et à le détruire, mais chaque fois leurs efforts échouent, et enfin la conversion du roi Vištāsp rend tous les démons impuissants.

Dans la description de la cosmogonie et de l'eschatologie

[1] Voir Les Kayanides, p. 35 sqq.

[2] La légende de Zoroastre nous est connue surtout par l'exposé donné dans le VII[e] livre du Dēnkard (voir West, PT V) et par le poème persan Zartuštnāmèh (Le livre de Zoroastre, publié et traduit par F. Rosenberg, St.-Pétersbourg 1904).

que nous fournissent le Bundahišn[1] et d'autres compilations, l'armée des démons défile devant nos yeux. Lorsque Ōhrmazd (Ahura Mazdāh) avait créé Vahuman (Vohu Manah), le Mauvais Esprit, Ahriman (Ahra Manyu), créa d'abord Mitōχt (Miθōχta), ensuite Akōman (Aka Manah). Puis, Ōhrmazd ayant créé les Amahrspands (Aməša Spəntas dans la graphie avestique), les principales divinités mazdéennes, le Mauvais Esprit créa de son côté, après Akōman Indar (Indra) Sauvar (Sarva), Nāhaiδyā Tarōmat (NāhaθyaTarōmati[2]), Tarīč et Zairīč (Tarvi et Zariča), les six archidémons qui, avec Ahriman lui-même, constitue un groupe opposé aux sept Amahrspands, et enfin les autres dēvs[3]. Selon le Mēnōγēχraδ[4], Ahriman produisit, par un acte de masturbation, les dēvs, les drūjs et les sorciers. Au moment où le Mauvais Esprit attaque Gayōmard, le Premier homme, »le monde, par suite de la ruée des dēvs māzaniens, était en combat avec les planètes«. Alors Ahriman déchaîna Astvidāδ (Astō-viδātu) avec mille dēvs mortifères contre Gayōmard, mais l'heure fatale n'étant pas encore arrivée pour lui, ils n'eurent pas de succès[5]. Gayōmard fut tué plus tard[6].

Vers la fin du monde, les démons seront vaincus par les dieux: le Mauvais Esprit par Ōhrmazd, Akōman par Vahuman, Indar par Artvahišt (Ṛta Vahišta), Sauvar par

[1] Voir Les Kayanides, p. 44 sqq.

[2] Dans le texte du Bundahišn, il faut rayer, je crois, le mot pas, »ensuite«, entre Nāhaiδya et Tarōmat, car dans un autre passage du Bundahišn, cité ci-après, Tarōmat (Tarōmati, antonyme d'Aramati) est identifiée à Nāhaiδyā (ou NanhaiθNānhaiθ; la transcription des noms avestiques dans l'écriture pehlvie présente bien des variations).

[3] Ed. d'Anklesaria p. 14—15, éd. de Westergaard p. 5.

[4] 8. 10.

[5] Anklesaria p. 44, l. 9—14, Westergaard p. 10—11, West PT I p. 18—19.

[6] Voir Christensen, Le premier homme, I, 15 sqq.

Šatrēvar (*X*šaϑra Varya), Tarōmat, qui est Nanhaiϑ, par Spandarmat (Spenta Aramati), Tarīč et Zairīč par Hōrdāδ et Amurdāδ (Harvatāt et Amṛtāt), la Parole mensongère par la Parole vraie, *X*ēšm (Aišma) par Srōš (Sraoša). Pour finir, le Mauvais Esprit et Āz (Āzi, l'Avidité) seront définitivement rendus impuissants par l'effet magique des formules des Gathas, et le serpent Gōčihr, c'est-à-dire la parikā du météore ou de la comète[1], qui, avant le combat final, est tombé sur la terre, porté par un rayon de lune, sera brûlé dans le métal fondu[2].

Le Bundahišn a conservé les noms de presque tous les démons qui nous sont connus par les Yašts et le Vendidad et, en outre, quelques autres tirés, sans doute, des nasks perdus. Le combat d'Apāōš (Apavṛta) avec Tištar (Tištrya) est raconté d'après le Yt. 8; le Bundahišn y ajoute un mythe, dans lequel Aspenǰarvya (Spenǰagrya), compagnon de lutte d'Apaoš, est vaincu par le feu Vāzišt[3]. Un chapitre spécial est réservé aux démons[4]. La liste comprend d'abord les six archidémons Akōman, Indar, Sauvar, Nāŋhaiϑ, Tarīč et Zairīč, puis Tarōmat[5], Mitōχt, Arask (»l'Envie«[6]), Xēšm (Aišma), Vizarš (Vizarša), Ōδaγ[7],

[1] Comp. ci-dessus, p. 15.

[2] Anklesaria p. 227, Westergaard p. 76, West PT, I, p. 128—29.

[3] Chap. 7 du Bund. indien (West PT, I p. 27 sq.), p. 63—64 du Bund. iranien (éd. d'Anklesaria). Pour Spenǰagrya et le feu Vāzišta, voir ci-dessus, p. 32—33.

[4] Chap. 28 chez West, p. 181—89 de l'édition d'Anklesaria. Pour plus de clarté, quelques noms sont écrits, dans le texte pehlvi, en caractères avestiques.

[5] L'identification avec Nāŋhaiϑ n'est pas indiquée ici.

[6] Dans l'Avesta, araska n'apparaît que comme mot abstrait.

[7] Le passage relatif à Ōδaγ est probablement corrompu dans les deux versions, qui présentent des variations également obscures (Anklesaria p. 184, l. 8—12; Westergaard p. 67, l. 18—68, l. 2, où le nom est Vaδaγ; le commencement des deux premières lignes de la p. 68 a disparu). Il

Akataš, Zarmān (la Vieillesse[1]), Čēšmaγ[2], Varnav[3], Būšāsp[4], Sēž[5], Niyāz (l'Indigence), Āz (av. Āzi, l'Avidité), Nas (la druj Nasu), Frēftār (le Trompeur), Spazg[6], Arāst (le Non-Véridique), Aighaš[7], Būδ, nom dans lequel on a confondu probablement les deux daivas Būti et Būδī en les identifiant avec Bouddha[8], Astōvidāδ, puis Apaoš

semble que ce démon égare les hommes en les faisant bavarder en mangeant et en urinant, par suite de quoi ils seront privés du paradis. Dans le Sūδkar nask il était dit (Dēnkard, éd. de Madan, II, p. 810, West PT, IV, p. 212—13), qu'Ōδaγ éveilla dans l'esprit du roi légendaire Yam-šēd (Yama) un désir illicite et effréné du monde, ce qui amena l'indigence, la ruine, la pauvreté, la concupiscence, la faim et la soif et la domination des démons. Ōdaγ est probablement une altération graphique de Vaδaγ. Le Vend. 19. 6. mentionne comme adhérent d'Ahra Manyu un certain maître de pays du nom de Vaδaγan. Plus tard on a compris ce nom comme un nom matronymique: Vaδaγān, descendant ou fils de Vaδaγ. Dans le Mχ., qui paraphrase (57. 24—25) le passage en question du Vend., on lit »Vaδaγān, le maître de pays Dahāk«. D'après la généalogie donnée dans le Bund. (West, PT, I, p. 131—32, chap, 31. 6; Westergaard p. 77, l. 13—15; Anklesaria p. 229, l. 1—2) le père de Dahāk était Xrudāsp et sa mère Ōdaγ (le nom écrit en lettres avestiques dans le Bund. ind.: Ūdayē). Le Dd. 78. 2 (West PT, II p. 228) nous fait savoir que Dahāk avait un commerce avec Vaδaγ, et un passage du Sūδkar, cité Dk. IX. 10. 3 (Madan II, p. 794), mentionne parmi d'autres êtres malfaisants (comme Až ī Dahāk, le dragon Sruvar et le meurtrier légendaire de Zoroastre), Vaδaγ, qui met au monde une mauvaise engeance. La tradition théologique du temps des Sassanides relative à la mère de Dahāk a été conservée dans la littérature de l'époque islamique. Ṭabarī note (p. 203) que selon l'indication des mages, la mère de Ḍaḥḥak (= Dahāk) était Vaδaγ.

[1] Ce nom correspond au mot abstrait avestique zarvan (zaurvan).

[2] Autrement inconnu.

[3] Le terme avestique varnava apparaît dans une énumération d'animaux démoniaques Yt. 5. 90.

[4] Forme corrompue de Būšyansta.

[5] Nom tiré du premier terme de la locution avestique (i)ϑyaǰah maršaunō, voir Benveniste, MO 1932, p. 180, comp. ci-dessus, p. 12.

[6] Av. spazga, »calomniateur«.

[7] Av. aγaši, »le mauvais œil«.

[8] Pour le passage en question du Bund., Anklesaria p. 186, l. 11—12, je cite la traduction de M. Bailey (»The word »But« in Iranian«, BSOS, VI. 2, 1931, p. 279 sqq.): »The demon But is that which they worship

et Aspenǰarvya, qui luttent contre la pluie, ensuite Kundak (Kunda), et enfin les sept planètes, la tête et la queue de la comète Gōčihr, et Mūš-Parīγ[1], qui a une queue.

Du terme avestique ǰahī, dénomination ahrimanienne de la femme, on a fait un démon femelle, J̌ēh[2], qui, au commencement de la grande lutte cosmogonique, excite le Mauvais Esprit à attaquer le monde d'Ōhrmazd. En plantant un baiser sur la tête de J̌ēh, le Mauvais Esprit fait paraître sur elle l'impureté de la menstruation[3].

Passons aux dragons et autres monstres que nous avons rencontrés dans les Yašts. Nous y trouvons nombre d'allusions dans les livres pehlvis. Les combats de Krišāsp (Kṛsāspa) avec Srūvar (Sruvara), Gandarβ (Gandarva), etc. sont racontés dans la rivāyat pehlvie d'après le Sūδkar nask[4], et dans le Mēnōγēχraδ (27. 49—53), qui présente en outre deux épisodes qui ne nous sont pas connues par les Yašts, à savoir la destruction du loup Kapōδ, qu'on appelle aussi Pašan, et celle de l'oiseau Kamaγ. Le loup Kapōδ, »le loup bleu«, c.-à-d. céleste, est un animal légendaire, dont l'apparition dans la légende iranienne ne remonte pas au-delà du VI[e] siècle de notre ère: c'est l'ancêtre totémique des Turcs, que les Iraniens ont identifié à Paϑana, personnage ahrimanien, dont Kṛsāspa avait tué les neuf fils (Yt. 19. 41), et peut-être aussi à ce Pṛtana (Pəšana)

in India and in his images a spirit is resident which is worshipped as Bōdāsaf.« Chez quelques anciens auteurs de l'époque islamique, Bōdāsp (Bodhisattva, Bōdāsaf) est un prophète qui, sous le règne légendaire de Taχmōruγ (Taχma Urupi), a institué ou renouvelé le culte des idoles, et dont les adhérents constituent la secte des Ṣabiens. Voir Le premier homme, I, p. 193 sqq.

[1] La parikā Mūš, voir p. 32.

[2] West PT I, chap. 3; Anklesaria p. 40, Westergaard p. 8 sqq.

[3] Sur le mythe de J̌ēh, voir Benveniste, MO 1932, p. 186—92.

[4] Voir ci-dessus, p. 17—20.

que le roi Vištāspa a vaincu, selon le Yt. 5. 109, et dont le Bundahišn (Anklesaria p. 230, l. 10) a fait Pašang, père du roi turien Frāsiyāβ, ennemi des Iraniens[1]. Kamaγ, selon une source récente[2], est un oiseau gigantesque, qui, obscurcissant la terre par l'ombre de ses ailes, retenait la pluie et dévorait des hommes et des animaux, comme un oiseau picore des grains de blé, jusqu'à ce qu'il fut tué par Karšāsp.

Les passages relatifs à Až ī Dahāk et à la destruction de son empire par la main de Frēδōn (Θraitauna) qui se trouvent dans le Dēnkard[3] et le Mēnōγēχraδ[4] ne présentent rien de nouveau. Mais dans la tradition religieuse consignée dans l'Avesta sassanide, ce monstre a encore un rôle à jouer dans l'eschatologie, en compagnie d'autres êtres démoniaques d'une antiquité légendaire, doués comme lui d'une immortalité limitée au jour du jugement dernier, où ils subiront la peine de mort. A ce propos le Bundahišn[5] nomme »Dahāk, Frāsiyāβ, Vātan (var. Vamūn) et d'autres de la même espèce.« Vātan ou Vamūn ne nous est pas autrement connu. Frāsiyāβ au contraire, Frahrasyan de l'Avesta, le roi du peuple des Tūrs et grand ennemi des rois légendaires de l'Iran depuis Manuščihr jusqu'à Kay Χusrav (Kavi Haosravah dans l'Avesta), occupe une place importante dans la littérature religieuse comme plus tard dans l'épopée persane[6]. Selon une hypothèse de M. Benveniste[7],

[1] Markwart-Messina, Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr (Analecta Orientalia 3, Roma 1931) p. 7.

[2] Sad-dar-Bund. 20. 37—45. Sur Karšāsp, Krišāsp ou Sām dans la littérature moyen-iranienne, je renvoie aux »Kayanides«, p. 99 sqq.

[3] VII. 1. 26, 4. 72, 11. 3, West PT V p. 10, 66, 116.

[4] 27. 34, 39.

[5] Anklesaria p. 224; voir Messina, Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica, Orientalia IV, Roma 1935, p. 274.

[6] Voir Les Kayanides, p. 19—23, 85—91, 111—117.

[7] MO 1932, p. 192 sqq.

ce Frahrasyan-Frāsiyāβ aurait été d'abord une figure mythique, le double du démon Apavṛta, et aurait gardé, dans la tradition moyen-iranienne, des traits qui trahissent le mythe original. En tout cas, la rationalisation de ce personnage légendaire a commencé déjà dans les anciens Yašts.

Les textes religieux pehlvis parlent assez souvent d'adorateurs des dēvs. Dans la plupart des cas, il s'agit des adversaires de Zoroastre et de Vištāspa, c'est-à-dire de gens qui se perdent dans l'obscurité de la légende zoroastrienne. Mais il ne manque pas non plus d'allusions aux daivayasnas de l'espèce dont parle le Vendidad. Ainsi une section du Saγāδūm nask, livre perdu de l'Avesta sassanide, selon le résumé du Dēnkard[1], a roulé »sur le conseil de ne pas exercer le culte du Mauvais Esprit et des démons, parce que, par le culte et la reconnaissance de ceux-ci séparément, les actions immorales deviennent pires de toute manière, et [de même] le dommage et la détérioration provenant de ces méfaits d'immoralité.« Dans un passage d'un autre nask perdu, le Varštmānsr nask, où était expliqué le passage gathique des »deux esprits primitifs qui s'appellent les jumeaux souverains« (Y. 30. 3), il était question, selon le résumé du Dēnkard[2], d'hérétiques qui combinaient la démonolâtrie avec les idées zurvanites: Le démon Araš[3] hurle aux hommes: »Ōhrmazd et Ahriman étaient deux frères dans un même sein, et entre ceux-ci l'Amahrspand a choisi le pire en prêchant le culte des démons, ses partisans[4], et [en disant] ceci: »Sacrifiez dorénavant des ani-

[1] Dk. VIII. 43. 36 d'après West (PT IV), VIII. 42. 36 de l'édition de Peshotan Sanjana; Madan II. 776.

[2] Dk. IX. 30. 4 d'après West, IX. 29. 4 dans l'édition de Peshotan Sanjana; Madan II. 829; voir Schaeder, Iran. Beiträge, p. 90. sq.

[3] Autre forme d'Arask, démon de l'envie.

[4] Voir Benveniste, MO 1932, p. 210—11.

maux aux démons des planètes.« L'»amahrspand« qui prêche le culte des démons est Xēšm (Aišma), qui forme avec Arask et Mitōχt une triade infernale d'une importance spéciale[1]. Il va sans dire que nous ne saurons inférer de ces passages que ces formes de démonolâtrie aient existé encore pendant l'époque des Sassanides. Nous ne savons pas de quelle période datent les textes en question, mais comme l'Avesta dont les nasks Saγāδūm et Varštmānsr font partie a été rédigé dans le premier siècle de l'époque sassanide, les indications que nous en tirons doivent être en général antérieures à cette époque.

Ce qui nous intéresse du point de vue du folklore, c'est que la conception primitive des êtres surnaturels malfaisants, qui repose au fond de l'âme iranienne, derrière toutes les spéculations théologiques, se fait jour de nouveau dans quelques légendes populaires qui nous sont parvenues, avec une teinte plus ou moins superficielle d'idées zoroastriennes, dans les livres pehlvis.

Citons d'abord une histoire racontée dans le Dēnkard et les écrits de Zād-sparam[2]. Dans une antiquité éloignée, le roi Kay Us ordonna au guerrier Srit[3] de tuer un bœuf ou taureau mythique, qui l'empêchait d'attaquer les frontières des Touraniens, ses ennemis. Au moment où Srit s'approcha du bœuf, celui-ci lui parla dans le langage des hommes et lui prédit que s'il commettait ce meurtre, il serait accablé de remords, et Zoroastre, le futur prophète, flétrirait son action mauvaise aux yeux du monde entier. Srit revint à Kay Us et lui rapporta les paroles du bœuf, mais le roi

[1] Benveniste, l. c.

[2] Dk. VII. 2. 62—66, (VII. 1. 62—66, Peshotan Sanjana); Zsp. 12. 7—25 (West PT V, p. 135 sqq.). Les Kayanides, p. 76 sqq.

[3] Avestique Θrita, le troisième, voir Les Kayanides p. 77 note 1.

insista. La fin de l'histoire se trouve seulement chez Zādsparam[1]: Sur l'ordre de Kay Us, Srit se rend dans une forêt, où beaucoup de parīγs à la gueule ouverte le regardent en disant: »frappe et n'aie pas pitié!« Alors, la pitié ayant quitté son cœur, il casse le dos du bœuf en trois endroits par un coup de poing. Puis, se repentant du méfait dont il s'est fait l'instrument, il revient à Kay Us et le prie de le tuer; sinon, lui, Srit, tuera le roi. Kay Us lui commande donc de se porter dans une certaine forêt où il sera tué par une parīγ, qui se présentera sous la figure d'une chienne. Srit s'en va dans la jungle, et, ayant vu la chienne, il la frappe, après quoi la chienne devient deux chiennes, et à chaque coup qu'il frappe, le nombre des chiennes redouble, jusqu'à ce qu'il y en a mille, qui accablent et tuent Srit.

Les dēvs viennent de la région du nord. Ils sont noirs et d'un aspect horrible[2]. Le singe, l'ours et d'autres espèces d'animaux nuisibles sont issus du mariage de Yam (Yama), errant sur la terre après la perte de la Gloire royale, avec une dēv femelle, et de celui de sa sœur Yamaγ avec un dēv mâle. Les nègres, d'autre part, ont leur origine dans l'union sexuelle d'une jeune femme et d'un dēv et d'un jeune homme et d'une parīγ, événement qui eut lieu sous le règne d'Až ī Dahāk[3].

Aux six gāhānbārs, fêtes saisonnières très anciennes, il

[1] Codd. Av. et Pahl, Bibl. Univ. Hafn. IV (K 35), fol. 245v, l. 1—17.

[2] Dk. VII. 6. 7, d'après le sectionnement de West (PT V).

[3] Bund. 23. 1—3, Anklesaria p. 108, l. 8—109 l. 3. L'histoire de Yam et Yamaγ avec les dēvs est racontée avec un peu plus de détails dans une rivāyat persane: Dârâb Hormazyār's Rivâyat, by Ervad M. R. Unvala, II, Bombay 1922, p. 208—10; The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz, transl. by Ervad B. N. Dhabhar, Bombay 1932, p. 580—81; comp. S. Larionoff dans le JA 1889, p. 59 sqq.

était coutume de tuer une vache et d'en manger la viande avec de l'ail et de la rue pour éloigner la disette. La légende suivante, qui nous est conservée en langue persane, sert à expliquer l'origine de ce rite: C'était la coutume de Yam-šēδ[1] que chaque fois qu'un étranger arrivait d'un voyage, il l'envoyait dans sa cuisine, afin qu'il mangeât son saoul et s'en allât ensuite. Un jour, un dēv prit la figure d'un mendiant et vint à la cour du roi Yam-šēδ demander à manger. Yam-šēδ, selon son habitude, l'envoya dans la cuisine. Le dēv mangea tout ce qu'il y avait de mangeable dans la cuisine du roi et dit: »J'ai toujours faim. Rassasiez-moi!« Le cuisinier alla en informer Yam-šēδ, qui dit: »Prépare un repas de troupeaux de bœufs et de moutons, tant qu'il pourra manger, afin qu'il soit rassasié.« Mais plus le cuisinier lui apportait, plus il demandait. Le cuisinier, ne sachant que faire, alla de nouveau rapporter l'état de choses à Yam-šēδ. Tout confus, celui-ci s'écria: »Il serait bien honteux, si l'on disait que dans la cuisine de Yam-šēδ il n'y a pas assez de nourriture pour rassasier un homme«, et il dit au cuisinier: »Va tuer encore des troupeaux de bœufs et de moutons tant qu'il demande et donne-les lui à manger, afin qu'il soit satisfait.« Le cuisinier s'en alla et agit selon l'ordre du roi, mais enfin les forces lui manquèrent, et il alla se plaindre à Yam-šēδ. Celui-ci implora l'aide du créateur Ōhrmazd, et le créateur Ōhrmazd envoya l'Amahrspand Vahman (Vahuman, Vohu Manah), qui dit: »Va prendre un bœuf jaune et tue-le au nom de Dieu. Tu ordonneras qu'on le cuise dans du vieux vinaigre, et qu'on y mêle de l'ail et de la rue; puis on le versera de la chaudière, et tu le mettras devant lui, qu'il le mange.« On fit

[1] La forme persane est J̌amšīd, de pehlvi Yam-šēδ, de l'avestique Yama χšaita, »Yama le souverain«.

ainsi, et quand le dēv en eut goûté une seule bouchée, il s'enfuit et disparut[1].

Les dēvs, horribles par leur aspect, et dont la figure hideuse et monstrueuse et la couleur noire se reconnaissent dans les singes, les ours et les nègres, issus de leur commerce charnel avec des êtres humains; les dēvs voraces, les parīγs qui se présentent tantôt comme des monstres à gueule ouverte, tantôt (dans le cas de Xnanθati, voir p. 33) comme des séductrices dont la puissance sur l'homme consiste probablement dans leur faculté de prendre la figure d'une belle femme, les parīγs possédant, comme les dēvs, le pouvoir de se métamorphoser à volonté, ce sont là des traits familiers à ceux qui s'occupent du folklore des peuples indo-européens. Ce sont les diables, les ogres, les trolls et les sorcières de nos contes populaires. Cependant, comme presque tous les ouvrages moyen-iraniens dont le texte subsiste sont des traités théologiques, il ne nous est pas possible de nous faire une idée bien nette de cette couche primitive de croyances populaires.

Parmi les petits romans et poèmes épiques pehlvis qui représentent la tradition nationale[2], un seul, l'Ayādgār ī Zarērān, le »Mémorial de Zarēr«, renferme quelques allusions aux dēvs, mais seulement dans des formules qui sont déjà devenues des clichés littéraires. Les ennemis sont comparés à des dēvs (§ 21); la lance du sorcier Vīdrafš est une arme magique, »faite par les dēvs de l'enfer« (§§ 74 et 100).

Dans le Kārnāmaγ ī Ardašēr ī Pāβaγān, le livre

[1] Dārāb Hormazyār's Rivāyat, II, p. 162—63; traduction de Dhabhar, p. 322—23. Comp. Th. Hyde, Hist. Religionis Veterum Persarum, Oxon. 1700, p. 485.

[2] Sur les deux traditions du temps des Sassanides que j'appelle tradition religieuse et tradition nationale, voir Les Kayanides, p. 35 sqq.

des gestes d'Ardašēr, fils de Pāβaγ, fondateur de la dynastie sassanide, nous retrouvons l'ancien motif du combat de dragon. Le roi Haftānbōχt[1], le maître du ver (kerm), règne dans la forteresse utopique de Gōčihr[2], nom qui rappelle en même temps la comète-parīγ de l'escatologie (v. p. 51) et le roi de la Perside Gōčihr, qui fut tué par Pāβaγ, père d'Ardašēr. La société d'infidèles qui se groupe autour d'Haftānbōχt est caractérisée comme une communauté d'idolâtres (usdēsparast), non pas comme des dēvyasn (daivayasna). Ardašēr est attaqué par l'armée d'Haftānbōχt. Après une série de défaites, Ardašēr, ayant enivré les idolâtres, serviteurs du ver, réussit à tuer celui-ci en versant du métal fondu dans sa gueule, après quoi les cavaliers d'Ardašēr, qui se tenaient en embuscade, prirent la forteresse d'assaut et tuèrent Haftānbōχt[3].

Cette légende est racontée aussi dans le Šāhnāmèh de Firdausī[4], d'après une source qui remonte évidemment à un Kārnāmaγ plus ancien, dont notre texte pehlvi n'est qu'un abrégé. Le poète, à cause du mètre probablement, a changé le nom Haftānbōχt en Haftvād. Le commencement de l'histoire du ver, supprimé dans notre Kārnāmaγ, a été conservé chez Firdausī: La fille d'Haftvad, ayant trouvé un petit ver au milieu d'une pomme, le dépose dans le godet de sa quenouille. Grâce à la vertu magique du ver, elle peut filer bien plus de coton que d'ordinaire, et plus elle nourrit le ver en lui donnant des morceaux de pommes, plus la quantité quotidienne du coton augmente.

[1] La signification de ce nom est »celui qui a été racheté par les sept (planètes)«. On se souvient que les planètes étaient rangés parmi les démons.

[2] Voir Wikander, Männerbund, p. 106.

[3] Kārnāmaγ chap. VI—VIII.

[4] Éd. de Téhéran VII, p. 1947 sqq.

Le roi Haftvad devient riche et puissant. Le ver croît toujours. On lui prépare chaque jour un chaudron plein de riz, et en cinq ans, il devient gros comme un éléphant[1].

La démonologie du manichéisme, comme toute la mythologie symboliste de cette religion, est le résultat de la spéculation imaginative du fondateur. A l'usage de la propagande parmi les Iraniens il s'est approprié la nomenclature mythologique des zoroastriens. Nous y trouvons Ahrmēn (Ahriman) et Āz, les plus actifs de tous les démons, puis les dēvs, les parīγs, le Xēšms (appellation collective formée du nom d'Aišma, Xēšm), les mazans (les dēvs māzaniens du zoroastrisme) et les āsrēštārs, classe de démons non connus par les textes zoroastriens qui nous sont parvenus, et les druχš, mot formé de la même racine que le terme avest. druj[2]. La Kundī du Vendidad n'est pas inconnue non plus; elle s'appelle Kunī dans les textes manichéens[3]. Aux démons de provenance iranienne, Mānī a ajouté quelques figures sémitiques empruntées au milieu gnostique: Ašaqlūn, fils du roi des Ténèbres, et sa compagne Namraël[4].

[1] La ressemblance de l'histoire du ver d'Haftvad avec un épisode de la légende nordique de Ragnar Loðbrok a été souvent remarquée. Voir F. Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 65 sqq.; P. Hermann, Dänische Geschichte des Saxo Grammaticus (Leipzig 1922) p. 634—38.

[2] Voir surtout les textes d'Andreas-Henning, I. On y trouve, p. 194, n. 2, une notice sur les āsrēštārs.

[3] Benveniste, MO 1932, p. 203.

[4] Cumont, Recherches sur le manichéisme, I (Bruxelles 1908) p. 42.

Chapitre VI.

Dīvs, parīs et dragons dans l'épopée néo-persane.

Dans le Šāhnāmèh de Firdausī nous nous trouvons toujours sur le terrain moyen-iranien, malgré la distance dans le temps et dans la conception du monde qui sépare le poète persan du milieu sassanide. La source principale de Firdausī, la chronique appelée Xvaδāynāmaγ, qui date des dernières décades de l'époque sassanide, et qui a disparu avec les différentes traductions arabes, a eu pour base la tradition nationale. Mais le poète s'est servi d'autres sources encore, de traductions et remaniements arabes et persans de textes pehlvis, parmi lesquels il y avait quelques traités de morale (andarz ou pandnāmaγ) appartenant plutôt à la ligne religieuse. Aussi rencontrons-nous chez Firdausī, dans la collection de conseils et de paroles sages de Buzurǰmihr, tirée d'un pandnāmaγ pehlvi[1], une série d'abstractions désignant des vices et des calamités, personnifiées en dīvs[2]: la Concupiscence (Āz), l'Indigence (Niyāz), la Rage (Xešm), l'Envie (Rašk), l'Ignominie (Nang) etc.[3].

L'activité des dīvs et des parīs dans les débuts de l'histoire humaine est décrite par Firdausī d'après les traditions légendaires du temps des Sassanides. Siyāmak, fils de Gayōmart, premier roi du monde, ayant été déchiré par les griffes du dīv noir, Gayōmart et Hūšang (Haušyaha), le fils du défunt, rassemblent contre le dīv une armée de

[1] Comp. mon article »La légende du sage Buzurǰmihr«, AO VIII, p. 81 sqq.

[2] dīv est la forme néo-persane du mot pehlvi dēv, comme parī de parīγ.

[3] Éd. de Téhéran, VIII, p. 2451.

parīs et de bêtes féroces et remporte la victoire sur l'armée de celui-ci[1]. Tahmūrat (Taχmōruβ) combat victorieusement le pouvoir des dīvs et parcourt le monde, montant Ahriman comme un coursier[2]. Quant au glorieux J̌amšīd, les dīvs, les oiseaux et les parīs lui sont soumis et obéissants[3]. Sous Ḍaḥḥāk (transformation arabe du nom Dahāk), le dragon à trois têtes de l'Avesta, devenu chez Firdausī un tyran de race humaine sur les épaules de qui deux serpents ont poussé[4], les dīvs exercent toutes sortes de méfaits[5]. Ḍaḥḥak tient sous l'anneau de son doigt le monde entier, animaux, oiseaux, hommes, dīvs et parīs[6].

Les dīvs sont hideux, farouches et cruels, doués d'une force physique énorme; ils sont experts en sortilèges, ayant la faculté de changer de forme. Un dīv se présente au roi Kay Kāūs (Kay Us) sous la figure d'un musicien habile, pour l'entraîner par son chant à une aventure hasardeuse[7]. Une autre fois, Iblīs (c.-à-d. Ahriman) délibère avec les dīvs comment il faut faire pour se délivrer de la corvée que Kay Kāūs leur impose. Un dīv rusé offre ses services et, se présentant au roi sous le déguisement d'un jeune homme d'allures agréables, il incite Kay Kāūs à essayer de monter au ciel[8].

Leur couleur noire est souvent mentionnée. Cependant, le plus fameux de tous les dīvs de l'épopée de Firdausī c'est »le dīv blanc«, le chef des dīvs de Māzenderān. Le roi Kay Kāūs, dans sa témérité aveugle, fit la guerre à ce

[1] Éd. de Vullers, p. 15—17.
[2] Ibid. p. 20—22.
[3] Ibid. p. 23, vers 4.
[4] Voir ci-dessus, p. 22.
[5] Vullers, p. 35, v. 5.
[6] Ibid. p. 38, v. 68.
[7] Ibid. p. 316—17, v. 22 sqq.
[8] Ibid. p. 409 sqq.

démon puissant. Attaqué par l'armée de Kay Kāūs, le dīv blanc fit preuve de son habileté dans l'art magique. Ayant étendu sur la tête des Iraniens quelque chose comme une tente de fumée poisseuse, qui noircit l'air et obscurcit les yeux des guerriers, il fit pleuvoir du ciel des pierres et des briques. Au lever du jour, le roi lui-même et les deux tiers de son armée étaient aveugles[1]. Le héros Rostam, appelé alors à la rescousse, trouve le dīv blanc couché dans une caverne obscure, remplissant tout l'espace de sa masse énorme, ayant l'aspect d'une montagne noire (malgré son nom!), et portant une crinière comme celle d'un lion[2]. Rostam tue le monstre et rend la vue au roi et à ses guerriers en versant dans leurs yeux le sang du dīv[3].

L'histoire du combat de Rostam avec le dīv Akvān[4] est un conte populaire qu'on a rattaché à la légende du grand héros national. Sous le déguisement d'un onagre sauvage, le dīv Akvān fait ravage dans le troupeau de chevaux du roi Kay Xusrav. Le roi fait venir Rostam pour chasser le

[1] Vullers, p. 329, v. 208 sqq.

[2] Ibid. d. 353, v. 612—14.

[3] Ibid. p. 356, v. 661 sqq. — D'après Th. Nöldeke (Archiv für Religionswissenchaft, 18 (1915), p. 597 sqq.), la dénomination »dīv blanc«, qui jure avec la représentation ordinaire des démons comme des êtres de couleur noire ou tout au moins foncée, montre qu'il s'agit d'un dieu des anciens habitants de Mazendéran, d'un daiva dans le sens original du mot, et que, dans la légende racontée par Firdausī, il se cache un vague souvenir de guerres entre adorateurs de Mazdāh et daivayasnas, qui ont eu lieu dans une antiquité lointaine. L'auteur rappelle quelques cas de déités »blanches«, c.-à-d. déités de lumière, dans les religions des Indiens, des Slaves et des Grecs. Or, le combat de Rostam avec le dīv blanc forme la dernière des »sept aventures« de Rostam, composition récente, calquée sur les »sept stations« d'Esfandiyār (voir »Les Kayanides«, p. 131 sqq.). Mais cette dernière aventure n'a pas de parallèle dans l'histoire d'Esfandiyār, et on ne saurait nier la possibilité qu'elle renferme des traits d'une légende plus ancienne.

[4] Vullers, p. 1049 sqq.

dīv. Rostam, à cheval, attaque l'onagre, mais chaque fois qu'il s'élance contre lui, l'onagre disparaît. Fatigué, Rostam s'endort près d'une source. Alors le dīv soulève le sol sur lequel il est couché, et quand Rostam s'éveille, il se trouve entre ciel et terre, porté par Akvān. Le dīv lui donne le choix d'être jeté à la mer ou sur la montagne. Rostam, bien entendu, préfère être jeté à la mer, mais, comme il sait que les dīvs font le contraire de ce qu'on leur demande, il le prie de le jeter sur la montagne. Par conséquent, le dīv le jette à la mer. Rostam gagne la côte à la nage et revient, après une autre aventure, à l'endroit d'où Akvān l'avait enlevé. Là, le dīv apparaît de nouveau, prêt à la lutte cette fois. Rostam le prend dans son lacet et le tue à coups de massue.

Chez Firdausī, comme nous avons vu, la totalité des êtres vivants soumis à la domination des grands rois de la légende est englobée, selon la formule stéréotype des textes anciens, dans l'expression »les hommes, les dīvs et les parīs«, complétée parfois par l'addition des animaux, des oiseaux, etc. Si les dīvs du Šāhnāmèh ont gardé assez fidèlement la nature des dīvs des livres religieux pehlvis, seulement avec un renforcement de l'élément ancien de croyances populaires, il y a une différence marquée entre les parīγs, d'un caractère un peu indécis et ambigu, mais essentiellement sinistre, des textes ancien- et moyen-iraniens, et les parīs du Šāhnāmèh. Chez Firdausī, le mot parī, comme terme de comparaison, est toujours employé pour marquer une figure charmante et agréable. Mihrāb, roi de Kaboul, saisi de colère en apprenant que sa chère fille Rūdābèh est tombée amoureuse de Zāl, dit[1]: »Qui parmi les hommes de bonne nature approuverait l'alliance

[1] Vullers, p. 184, v. 992—93.

d'une parī avec un Ahriman!« La femme de Kay Kāūs met au monde le prince Siyāvuš, prince d'une beauté extraordinaire. L'heureux événement est annoncé au père en ces termes: »Un enfant fortuné a été mis au monde; maintenant il faut que tu élèves ton trône au-dessus du nuage; un enfant qui ressemble à une parī est né de sa mère«[1].

Cette conception de la parī s'est développée, probablement, dans la période moyen-iranienne. Seulement, le peu de textes non-religieux en langue pehlvie qui nous sont parvenus ne nous permettent pas de suivre les stades de ce développement. Nous constatons, cependant, que les êtres malfaisants du sexe féminin qui se transforment en belles femmes pour séduire les hommes, ne sont pas, dans l'épopée néo-persane, qualifiés de parīs, mais de zan-e-ǰādū, »femme-sorcière«. Une telle sorcière joue un rôle dans l'histoire des »sept stations« d'Esfandiyār, légende qui renferme bien des motifs de contes populaires. C'est à la quatrième station[2] qu'apparaît devant le héros une zan-e-ǰādū; »on l'appelle du nom de ġūl«, dit Firdausī, identifiant ainsi cette espèce de magicienne avec un type d'ogresse anthropophage qui appartient au folklore des Arabes du désert. Étant en réalité hideuse et sillonnée de rides, elle se change en une belle fille turque, puis s'approche d'Esfandiyār, qui la rend impuissante en jetant une chaîne d'acier magique autour de son cou. Elle se change alors en lion, mais Esfandiyār la force à reprendre sa vraie forme, et alors elle se montre sous la figure d'une vieille femme puante, caduque, la tête et les cheveux blancs comme la neige et le visage noir. Il la tue d'un coup de son

[1] Vullers p. 527, v. 73—74.
[2] Ibid., p. 1594 sqq.

épée tranchante. Dans le récit des sept aventures de Rostam, construites sur le modèle de celles d'Esfandiyār, l'affaire de la sorcière forme également le quatrième épisode[1].

Les combats de dragon se sont multipliés dans le Šāhnāmèh. Aži Dahāka, le dragon à trois têtes de l'Avesta, dont le nom est arabisé en Ḍaḥḥak, a pris figure humaine, il est vrai[2], mais la forme iranienne du nom, abrégé en aždahā, est devenue un nom collectif, qui s'applique à un dragon quelconque. Le héros Sām — c'est le nom ordinaire de Kṛsāspa dans le Šāhnāmèh —, dans une lettre au roi Menūčehr (Manuščiθra), énumère ses exploits, dont le plus grand est la destruction du dragon qui hantait la région du fleuve Kašaf. C'est une version du combat de Kṛsāspa avec le dragon Sruvara. Tout le monde tremblait de peur de cet aždahā, qui était long comme l'espace d'une ville à l'autre et large comme celui d'une montagne à l'autre, qui brûlait l'aile du vautour par le feu de sa gueule et dévastait la terre par son venin. Ce monstre, gros comme une montagne, qui traînait par terre sa crinière longue comme les cordes d'un lasso, et dont la langue, sortant de sa gueule ouverte, ressemblait à un arbre noir, Sām le blesse à mort par ses flèches, puis le tue à coups de massue[3]. L'extermination d'un monstrueux dragon ignivome constitue la troisième des sept aventures de Rostam[4] et des sept »stations« d'Esfandiyār[5]. Le prince Goštāsp (Vištāspa), avant son avènement au trône, tue un dragon dans le pays de Rūm[6]. Sekandar (Alexandre le

[1] Vullers, p. 342 sqq.
[2] Voir ci-dessus, p. 22.
[3] Vullers, p. 194—96.
[4] Ibid. p. 339—42.
[5] Ibid. p. 1591—94.
[6] La Grèce; ibid. p. 1474—76.

Grand), dans le merveilleux voyage qu'il entreprend vers les pays de l'occident, détruit un dragon qui vomit du feu, en lui faisant avaler, au lieu des cinq bœufs qu'on lui donnait pour sa nourriture journalière, des peaux de bœufs remplies de matières empoisonnées[1]. Même parmi les rois sassanides nous trouvons des tueurs de dragon. Ardašēr Ier vient à bout du ver d'Haftvād[2], et la légende attribue à Vahram V (Bahrām Gōr) deux combats victorieux avec des dragons; le dernier de ces monstres vit tant dans l'eau que sur la terre[3].

Sīmorġ, le fameux oiseau, a pris parfois le caractère d'un monstre ailé. Le développement de la légende de cet être fabuleux n'est pas sans intérêt. Sīmorġ est le Sēn-murv pehlvi, litt. »l'oiseau sēn«[4]. Dans l'Avesta (Yt. 14. 41), saina (saēna) est le nom d'un grand oiseau de proie, probablement l'aigle[5]. Nous savons que la vue d'un aigle venant du côté droit était regardée par les Perses comme un bon augure[6], et que la bannière royale des Achéménides était un aigle doré[7]. Dans un Yasht récent (Yt. 12. 17), le saina est devenu un oiseau mythique; au milieu de Vurukṛta, l'océan céleste, se trouve l'arbre du saina, qui est l'arbre qui guérit de tout, l'arbre des sémences duquel toutes les plantes ont germé[8]. Au haut de cet arbre se trouve le nid de Sēn-murv[9]. Cet oiseau fabuleux, qui est aussi puissant que bienveillant envers les hommes, figure plus d'une fois

[1] Éd. de Téh. p. 1879—80.
[2] Voir ci-dessus, p. 58.
[3] Éd. de Téh p. 2154 et 2234—36.
[4] Comp. Nyberg, JA 1929 p. 291.
[5] D'après Lommel c'est le faucon.
[6] Xén. Cyr. II. 1. 1.
[7] Xén. Cyr. VII. 1. 4; Anab. I. 10. 12.
[8] Comp. Bund., Anklesaria p. 19, l. 14.
[9] Mχ. 62. 37.

dans l'épopée de Firdausī. C'est Sīmorġ qui élève dans son nid, parmi ses petits, Zāl, l'enfant exposé au désert par son père parce qu'il était né avec des cheveux blancs, ce qui lui paraissait de mauvais augure. Quand son père le ramène, Sīmorġ lui donne une de ses plumes: en la jetant au feu il appellera l'oiseau en cas de besoin, trait que nous connaissons par les contes populaires orientaux[1]. Plus tard, Zāl se sert de la plume pour appeler Sīmorġ, lorsque son fils Rostam craint de succomber dans le duel avec Esfandiyār. Mais l'imagination populaire a mêlé dans la légende de Sīmorġ des traits qui jurent singulièrement avec la nature bénigne et presque sainte de cet oiseau. Ordinairement, le nom de Sīmorġ a presque la valeur d'un nom propre, l'oiseau en question étant considéré comme seul de son espèce, comme un être unique, bien qu'on se le figure accompagné de ses petits. Mais l'idée d'une pluralité de sīmorġs n'est pas bien loin, et chez Firdausī, Esfandiyār, dans la cinquième des sept »stations«, a à combattre un sīmorġ qui est décrit comme un monstre terrible et féroce, égal à une montagne ailée, et avide de combat; il sort victorieux de la lutte et tue l'oiseau gigantesque[2]. Il ne s'agit pas là du sīmorġ ami de Zāl et de Rostam, car la lutte entre Rostam et Esfandiyār, pour laquelle ce sīmorġ donne des conseils à Rostam, est postérieure aux sept stations d'Esfandiyār.

Les exposés de l'histoire ancienne de la Perse que nous donnent les chroniqueurs arabes des premiers siècles de l'islamisme, et dont la source principale est la même que celle du Šāhnāmèh, sont plus sommaires que l'œuvre de

[1] Chauvin, V, p. 5; Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature, D 2074. 2. 2; Arth. Christensen, Märchen aus Iran (Jena 1939) p. 287.

[2] Vullers, p. 1597—1600.

Firdausī. Aussi les allusions aux démons y sont-elles, en général, plus rares. Toutefois ils nous donnent quelques détails supplémentaires. Les désignations iraniennes sont remplacées ordinairement par des termes tirés de la démonologie arabe. Ainsi, chez Ṭabarī, Ṯaʿālibī, Ibn Maskaweih et d'autres, le mot dīv est rendu par ǰinn, plus rarement par ʿifrit, ou bien on parle, au pluriel, de šayātīn, »satans«. Ahriman, dans ces auteurs, comme occasionnellement chez Firdausī, prend le nom d'Iblīs. Pour »sorcière«, parī, dans l'acception ancienne du mot, nous trouvons parfois le terme ġūl. Ṯaʿālibī, le seul d'entre ces auteurs arabes qui raconte l'histoire des »sept stations« d'Esfandiyār, désigne le dragon (aždahā) par le mot arabe ṯaʿbān, qui signifie un gros serpent, et aussi le dragon des contes populaires; il rend le mot »sorcière«, zan-e-ǰādū, par sāḥirat, et substitue au sīmorġ des récits iraniens le ʿanqā des Arabes, qui présente, en effet, la même nature double que le sīmorġ du Šāhnāmèh[1].

[1] »Dans les premiers âges du monde, Dieu créa un oiseau d'une beauté merveilleuse et lui donna en partage toutes les perfections: un visage semblable à celui de l'homme, un plumage resplendissant des plus riches couleurs; chacun de ses quatre membres était pourvu d'ailes; ses deux mains étaient armées de serres et l'extrémité de son bec était solide comme celui de l'aigle. Dieu créa une femelle à l'image du mâle et donna à ce couple le nom de ʿAnqā.« Puis Dieu établit des rapports de familiarité entre Moïse et ces deux oiseaux. Au temps de Josué, la race des ʿanqās quitta les Israélites et prit demeure dans le Nedjd, le Hedjas, le pays de Qaïs ʿAïlān, où ils dévoraient les enfants, les bêtes sauvages et les bestiaux. »Enfin, dans la période de temps qui sépare Jésus de Moḥammad, un prophète nommé Khālèd, fils de Sinān, parut dans la tribu des ʿAbs et, touché de la douleur des habitants dont les enfants étaient dévorés par les ʿanqās, il supplia Dieu d'anéantir cette race d'oiseaux. Alors Dieu les fit périr et c'est depuis cette époque qu'on retrace leur image sur les tapis et d'autres objets.« Masʿūdī, Les Prairies d'Or, éd. de Barbier de Meynard, IV, p. 19—20; comp. R. Basset, Mille et un contes, récits et légendes arabes, I (Paris 1924), p. 193—94.

En décrivant les diverses périodes du règne de Jamšīd, Ṭabari dit: »Mais de la 150e à la 250e année il fit la guerre aux diables (šayatīn) et aux esprits (jinns), se les soumit et les subjugua, de sorte qu'ils furent humiliés et obéirent à ses commandements. Et de la 250e à la 316e année, il ordonna aux diables de tailler les pierres et les quartiers de roche et de préparer le marbre, le plâtre et la chaux et de construire avec cela et avec de l'argile des maisons et des bains et de préparer la pâte épilatoire, puis d'amener des mers, des montagnes, des mines et des déserts tout ce dont se servent les hommes, et l'or et l'argent et les autres minéraux qu'on peut extraire par la fonte, et les différentes sortes de parfums et de médicaments, et ils exécutèrent tout cela suivant ses ordres«[1]. La même tradition se trouve chez Ṯaʿālibī[2].

Balʿamī, dans son remaniement persan de la chronique de Ṯabarī, restitue toujours le terme dīv, là où le texte arabe a jinn ou šayātīn. Les autres chroniqueurs qui se servent de la langue persane, comme Ibn Balχī, préfèrent de même la terminologie iranienne originale.

L'histoire du général Vahrām Čōbēn, qui, en l'an 590 de notre ère, usurpa le pouvoir royal, et qui, après un règne éphémère, fut vaincu par Khusrō II et se réfugia chez le roi des Turcs, est racontée par Firdausī et aussi par les chroniqueurs arabes, Ṭabarī, Ṯaʿālibī, Masʿūdī, Balʿamī, Dīnawarī et l'auteur anonyme de la Nihāyatu'l-irab, d'après un roman pehlvi qui n'existe plus. Ce personnage historique est devenu le héros d'une aventure qui le range parmi les grands tueurs de dragon. C'est pendant son exil dans le pays des Turcs, qu'il délivre une

[1] Ṭabarī, p. 180.
[2] Zotenberg, p. 12.

princesse en tuant son ravisseur, un monstre, dont le nom et la description varie dans nos sources. Dans le Šāhnāmèh, c'est un animal plus grand qu'un cheval, de couleur jaune, aux oreilles et à la gueule noires, et ayant des griffes de lion, qu'on appelle le lion Kappī[1]. D'après Mas'ūdī[2], qui indique formellement le roman de Vahrām Čōbēn comme sa source, le héros délivra la fille du roi des Turcs d'un animal nommé sim'[3], de la taille d'une forte chèvre. Dans la Nihāyat[4], il s'agit tout simplement d'un singe[5], chez Bal'amī[6] d'un ours. L'épisode a été supprimé dans les versions de Ṭabarī, de Dīnawarī et de Ṯa'ālibī.

Quant à l'apparition des termes dīv et parī dans la littérature persane classique hors du Šāhnāmèh, il y a peu de chose à dire. Le dīv, nous le rencontrons en guise de symbole, mais assez rarement, même dans les épopées dont les sujets sont tirés de l'histoire et de la légende de la Perse ancienne. Pour l'héroïne du roman de Vīs et Rāmīn, la passion effrénée qu'elle ressentit en voyant le jeune Rāmīn, est comparée à un dīv qui lui déchire le cœur avec ses griffes empoisonnées[7]. Chez Niẓāmī, Farhād, l'amant légendaire de Šīrīn, dit dans sa plainte amoureuse: »Je ne suis pas un dīv, qu'à la fin je prenne la fuite devant les hommes«[8]. Autrement, le dīv, dans la littérature, a été remplacé par le jinn. Nous y reviendrons dans le chapitre

[1] Éd. de Téh. p. 2809—11.

[2] Prairies d'Or, II, p. 223 sq.

[3] Mot arabe, comp. sim'at, animal né d'une louve et de l'hyène mâle.

[4] Browne, p. 241.

[5] On pourrait peut-être comparer au nom de kappī chez Firdausī le mot indien kapi, »singe«.

[6] Bal'amī, Zotenberg, II, p. 302.

[7] Éd. de Minovi, p. 150, vers 35 sqq.

[8] Herbert W. Duda, Ferhād und Schīrīn (Praha 1933), p. 165, vers 427.

suivant. La parī, d'autre part, est devenue un poncif des plus ordinaires dans le style poétique, et rien de plus. Une belle femme, une femme aimée, est une parī, une idole au visage de parī etc.

Chapitre VII.

Démons arabes et démons iraniens.

L'islamisme a fourni aux Iraniens quelques types de démons arabes, qu'ils ont essayé d'assimiler à ceux qui leur étaient familiers par leurs croyances anciennes. Nous avons déjà vu comment les auteurs arabes qui décrivent l'histoire ancienne de l'Iran traduisent en arabe les termes dīv, parī etc.

Le Koran abonde en admonitions contre les mauvais esprits qui égarent les hommes et leur font perdre la voie du salut.

Le diable par excellence, Iblīs, que les Iraniens ont identifié à Ahriman, est un personnage emprunté aux chrétiens. Le nom est probablement une défiguration de diabolos. Iblīs a pour son assistance des légions de mauvais esprits, qui figurent, dans le Koran, avec les désignations de šayātīn (satans) ou de jinn, et qui se prêtent tant bien que mal à l'identification avec les dīvs. Jinn, dans le langage du Koran, est un terme collectif, le jinn individuel étant dénommé 'ifrīt (sourate 27. 39)[1].

Il y a, certes, une différence considérable entre les jinns et les dīvs. Les jinns, étant d'une nature différente de celle des humains, ne sont pas absolument et exclusivement,

[1] On a voulu dériver le mot jinn du genius latin, mais Th. Nöldeke a démontré (ZDMG 41, p. 417) que c'est un vrai mot arabe.

comme les dīvs, des êtres méchants. Il y a des jinns fidèles, qui professent l'islam, et il y en a d'autres qui se sont révoltés contre Dieu. Ces derniers sont des »rebelles« (mārid) ou des šayātīn. Quelques auteurs arabes décrivent les ʿifrits comme les plus puissants parmi les jinns, après les mārids[1]. Le démon qu'on appelle ġūl est classé parmi les jinns. C'est un être de sexe féminin, qui vit dans le désert, et qui, se présentant sous des aspects différents, égare les voyageurs et les dévorent[2]. Siʿlat[3], »la sorcière parmi les jinns«, est identifiée parfois avec la ġūl, dont le pendant mâle est appelé qūṭrub. On raconte que les siʿlats et les femmes de la race des jinns se marient quelquefois à des humains[4]. D'autres espèces de démons du désert, êtres malins et nuisibles, que l'imagination des Arabes a doués de traits plus ou moins horribles, sont les ʿudār, les delhāṭ, les šiqq, les nasnās etc. Toutes ces sortes de démons ne sont, à vrai dire, que des variétés du jinn, figure principale de la démonologie arabe. Dans le Koran, jānn, de la même racine que jinn, en est évidemment le synonyme (voir sour. 55. 39 et passim). Toutefois, quelques auteurs islamiques établissent une différence entre les deux termes, jānn étant le moins puissant d'entre les jinns[5]. Dans le langage populaire, les Arabes désignaient par le nom de jānn, une espèce de jinn qui apparaissait sous la forme de petits serpents blancs, aux yeux noirs,

[1] The Haft Paikar, by Niẓāmī, transl. by C. E. Wilson, II, (Lond. 1924), p. 169, commentaires du vers 1.677.

[2] Voir Enzyclopädie des Islam, article ghul; G. van Vloten, WZKM VII p. 179, d'après le Kitābu'l-ḥaiwān de Jāḥiẓ; Qazwīnī, éd. Wüstenfeld, p. 370; Damīrī, II, p. 167.

[3] Ou siʿlā; le pluriel est saʿālī.

[4] Kremer, II, p. 258—59; Lane, Arab. Society, p. 33.

[5] Lane, Arab. Society, p. 27.

d'ordinaire inoffensifs; ils étaient considérés comme les protecteurs de la maison[1].

Le Koran nous informe (s. 55. 13—14) que Dieu a créé les hommes de terre et les jinns de feu pur sans fumée. Ainsi la théologie islamique se représente les jinns comme des êtres subtils, moins denses que l'air. Les anges ont été créés de la lumière du feu, les jinns de la flamme du feu, et les šayātīn de la fumée, dit Qazwinī[2]. Les jinns ont habité la terre avant la création d'Adam. Iblīs, qui avait d'abord le nom de ʿAzāzīl, était un jinn élevé parmi les anges; étant devenu le chef des jinns, il refusa d'adorer Adam, s'opposant à la volonté de Dieu[3]. Ainsi commença la révolte des jinns infidèles.

Les jinns, à cause de leur nature ignique, sont invisibles aux yeux des hommes, mais ils ont la faculté de se rendre visibles en se condensant et en prenant la forme qu'il leur plaît[4]. Les ġūls adoptent souvent la forme d'une belle femme, mais les pieds d'âne, qui leur restent, en trahissent la vraie nature. Les jinns montent toutes sortes d'animaux, excepté les lièvres et les hyènes[5]. Quant ils se rassemblèrent devant Salomon, ils se présentèrent sous des aspects différents, blancs, noirs, jaunes, roussâtres, bigarrés, ressemblant à des chevaux, à des mulets et à des lions, ayant trompe, queue, griffes et cornes[6]. Lorsqu'ils apparaissent à la vue des hommes, ils sont ordinairement d'une hauteur immense, hauts comme le plus haut des palmiers[7].

[1] Basset, Mille et un contes, I, p. 55—56.

[2] Wüstenfeld, p. 368.

[3] Koran, s. 2. 32.

[4] Qazwīnī, l. c.

[5] Kremer, II, p. 258.

[6] Qazwīnī, p. 372. Comp. l'extrait de Kisā'ī chez Salzberger, Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur, Berlin 1907, p. 99 sqq.

[7] A. Moberg, Arabiska Myter och Sagor, Stockholm 1927, p. 76.

Dans la légende juive de Salomon, qui est probablement d'origine iranienne[1], la maîtrise des démons est un sujet favori[2]. Nous y trouvons plusieurs motifs utilisés plus tard par les conteurs arabes[3]: l'anneau à cacheter de Salomon, qui lui donne une autorité absolue sur tous les démons; le démon enfermé dans une jarre, sur laquelle Salomon a apposé son cachet, trait qui se retrouve p. ex. dans l'histoire du pêcheur et du génie dans les Mille et une Nuits, conte d'origine iranienne.

La ressemblance entre la légende de Ǧamšīd et celle de Salomon a frappé souvent les auteurs islamiques. Ainsi Muṭahhar ibn Ṭāhir el-Maqdisī fait la remarque suivante: »Les Musulmans et les Gens du Livre n'attribuent aucun miracle à Salomon, ni le pouvoir de réduire à l'obéissance les jinns, les hommes et les démons, la connaissance du langage des oiseaux et des bêtes, la faculté d'être porté par le vent, et d'extraire de la terre la pâte épilatoire, le plâtre et les minéraux, la construction des bains et d'autres choses encore, sans que les Perses n'attribuent la même chose au roi Ǧamšād, mais je ne sais pas s'ils pensent que c'est le même que Salomon«[4]. La conformité des deux légendes paraît en effet frappante, si l'on compare au récit de Ṭabarī sur Ǧamšīd cité ci-dessus, p. 69, quelques détails de l'histoire de Salomon racontés par Qazwīnī[5]: Il fit enchaîner les mārids et les divisa en groupes pour les métiers

[1] Salzberger, l. c. p. 4.

[2] Déjà chez Joséphus et dans le Testamentum Salomonis, Salzberger, p. 9—10, comp. p. 92 sqq. où cette partie de la légende est traitée plus amplement.

[3] Salzberger, p. 97.

[4] Livre de la Création et de l'Histoire, publié par Cl. Huart, III (Paris 1903), p. 106, traduction p. 109. Comp. le Kitābu'l-Fihrist d'En-Nadīm, éd. de Flügel, I, p. 309.

[5] Wüstenfeld, p. 372.

différents comme les travaux de fer et de bronze, l'extraction de pierres et de blocs de roche, l'abattage des arbres, la construction de forteresses. A leurs femmes il ordonna de filer la soie grège, la demi-soie et le coton, et de tisser des tapis et des tapis de selle. Il ordonna à quelques-uns d'entre eux de construire des salles d'honneur et de faire des statues, des écuelles comme de larges bassins en cuivre et des chaudrons solidement étayés dont un seul, en pierre, suffisait pour nourrir mille personnes, et employa d'autres à moudre et à faire du pain, à abattre et à écorcher les bêtes, à tirer les perles de l'eau, à creuser des puits et des canaux, à extraire de la terre les trésors et les minéraux, et à dresser les chevaux.

Que ce trait tiré de la légende de Jamšīd ait été introduit dans la tradition de Salomon dé à en temps pré-islamique, c'est ce qui ressort d'un passage du Koran qui a trait à Salomon, et dont quelques détails ont été reproduits dans le texte de Qazwīnī que nous venous de citer. C'est la s. 34. 11--12: »Parmi les jinns, il en était qui travaillaient sous ses yeux, avec la permission du Seigneur, et quiconque s'écartait de nos ordres, nous lui faisions goûter le supplice de la flamme. Ils exécutaient pour lui ce qu'il voulait, des salles d'honneur, des statues, des écuelles comme de larges bassins en cuivre, des chaudrons solidement étayés.«

On sait le rôle que jouent les jinns dans les Mille et une Nuits. J. Östrup, dans son ouvrage fondamental sur les Mille et une Nuits[1], distingue trois couches dans la genèse de cette collection de contes: 1° le fonds principal qui consiste en contes traduits du Hazār afsāneh, collection pehlvie dont l'original a disparu; 2° les nouvelles arabes, empreintes d'un réalisme pittoresque, de l'époque du califat

[1] Studier over Tusind og een Nat, Cop. 1891.

de Bagdad; 3° les contes, picaresques pour la plupart, qui ont été composés en Égypte dans les XIII^e^ et XIV^e^ siècles de notre ère ou à peu près. C'est dans les contes de la première et de la troisième couche surtout que se manifeste l'élément surnaturel. On pourrait supposer à priori que les jinns qui paraissent dans les contes de l'ancien stock perse étaient des dīvs déguisés, et que ceux des contes égyptiens nous donnaient une image plus pure des démons arabes. Or, Östrup a fait la fine observation[1], que dans les contes d'origine iranienne, les génies sont des êtres qui agissent librement en intervenant dans le cours des événements, ce qui n'est pas le cas dans les contes égyptiens.

En effet, nous pourrons ajouter aux caractères déjà mentionnés qui distinguent le jinn arabe du dīv iranien, un autre non moins significatif. A travers les explications de la nature des jinns que nous fournissent les théologiens islamiques, nous distinguons une représentation primitive, née des terreurs et des angoisses du désert nocturne auxquelles les Arabes sont extrêmement sensibles. Les endroits déserts et incultes, les ruines surtout, l'imagination des bédouins les a peuplés d'êtres affreux et redoutables. On se figure ainsi le jinn attaché à tel ou tel endroit, à une localité déterminée avec une circonférence limitée. Une autre croyance populaire rattache le jinn à un certain objet talismanique, qui le soumet aux ordres du possesseur. C'est le cas du génie de la lampe et de celui de l'anneau de l'histoire de ʿAlā-ed-dīn. Les dīvs au contraire se meuvent librement et agissent selon leur volonté, jusqu'à ce qu'ils se heurtent à une puissance supérieure à la leur. Le ʿifrīt que le pauvre pêcheur délivre de la jarre où il était enfermé sous le cachet de Salomon, et les génies qui se querellent

[1] Studier, p. 90.

sur la question de savoir lequel des deux, du prince Qamar-ez-zamān ou de la princesse Budūr, est le plus beau trahissent leur origine iranienne par l'indépendance de leurs actions. Dans l'histoire du prince Aḥmad et de la fée Parī Bānū, qui se trouve dans la traduction de Galland, mais dont l'original arabe ne s'est pas retrouvé, la fée au nom persan de Parī Bānū, qui prend le prince pour époux, est la fille d'un roi des jinns. C'est là un conte d'un type décidément iranien.

Les collections de contes persans, composées à l'imitation des Mille et une Nuits, telles que les Mille et un Jours, dont le texte persan n'est pas connu, et le recueil anonyme, que A. Bricteux a traduit en français[1], nous présentent le même mélange de démons arabes et iraniens. Dans ce dernier ouvrage, il est question (p. 12) d'»un dīv gigantesque: c'est un horrible nègre, un diable hideux, au corps de dīv, à la figure de ʿifrīt«.

Les contes merveilleux qui se trouvent, entremêlés avec des fables et des anecdotes plaisantes, dans des ouvrages persans[2], représentent, en général, tout comme ceux des Mille et un Jours et du recueil de Bricteux, une tradition littéraire dans laquelle les éléments iraniens et arabes se compénètrent. Si l'on veut étudier la tradition iranienne à l'état pur, ou relativement pur, il faut la chercher dans les contes qui se transmettent par voie orale. C'est un beau volume de contes recueillis de la bouche de personnes originaires de Kerman et du pays des Bakhtyares que celui de D. L. R. Lorimer et E. O. Lorimer[3]. Sous ce rapport,

[1] Contes persans, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université de Liège, fasc. XIX.

[2] Voir Arth. Christensen, Märchen aus Iran, introduction, p. 15—16.

[3] Persian Tales, written down for the first time in the original Kermani and Bakhtiari and translated by D. L. R. Lorimer and E. O. Lorimer, London 1919.

je nommerai aussi les dix premiers contes de mon livre »Märchen aus Iran«, lesquels ont été fixés sur le papier par une dame iranienne, qui les a entendus dans son enfance par la bouche des femmes du harem. Et les femmes des harems sont certainement les gardiennes les plus fidèles des anciennes traditions. Les histoires de ces deux recueils sont de vrais contes populaires du genre indo-européen, tout différents des contes arabes[1]. On y reconnaît bien des types de contes populaires qui sont en cours chez les peuples de l'Europe. Il n'est pas question là de jinns et de ġūls, mais de dīvs et de parīs. Les parīs sont ordinairement du sexe féminin; pourtant il y a des parīs mâles, comme il y a aussi des dīvs femelles. Le héros a des rapports amoureux avec la fille du roi des parīs, qu'il gagne en surmontant des difficultés et des dangers de toutes sortes, ou bien il délivre une princesse enlevée par un dīv. Poursuivi par les dīvs, il se sauve en jetant derrière lui des objets magiques. Les dīvs sont des êtres hideux, portant des cornes. Ils sont malins, pour l'ordinaire, mais peu intelligents, de sorte qu'ils se laissent tromper par la ruse du héros. Anthropophages, ils »flairent la chair humaine«. Un dīv, blessé à mort par les coups d'épée du héros, demande à celui-ci de lui donner encore un coup, mais le héros sait que, s'il lui donne le second coup, le dīv regagnera ses forces. Bref, nous retrouvons ici une foule de traits qui caractérisent les ogres de nos contes populaires, les trolls des contes scandinaves. Nous constatons dans le personnel surnaturel de ces contes les survivances d'une couche bien

[1] Pour les questions de la transmission de contes indo-européens, de leur formation par »écotypes« chez les divers peuples de langues indo-européennes, et de la différence fondamentale entre le conte indo-européen et le conte sémitique, voir C. W. von Sydow, »Folksagoforskningen«, dans le journal suédois »Folkminnen och Folktanker«, 1925, p. 105 sqq.

primitive de la démonologie iranienne, et de la démonologie indo-européenne, d'une strate qui transperce çà et là, nous l'avons vu, dans les traditions religieuses des livres du mazdéisme. Les combats de dragon, cela va sans dire, n'y manquent pas non plus.

Les jinns, cependant, jouent toujours un grand rôle dans les croyances populaires des Iraniens. Mais ils ont adopté une nature différente de celle des jinns de l'ancienne tradition arabe et des jinns des contes littéraires dans le goût des Mille et une Nuits: si les dīvs ressemblent aux ogres du folklore européen, les jinns dans la conception du populaire iranien rappellent plutôt les lutins, gnomes ou kobolds, les »Nisser« et les »Underjordiske« (»ceux qui demeurent sous terre«) des traditions scandinaves. Il est curieux de voir comment des croyances bien connues dans nos climats, et qui ont été sans doute familières de toute ancienneté aux Iraniens, se greffent sur un être surnaturel emprunté à un milieu non-iranien. Les jinns apparaissent comme des géants aux yeux de ceux qui ont peur, mais si l'on s'en approche, ils se ratatinent et deviennent tout petits[1]. Ils hantent non seulement les ruines, mais aussi les lieux d'aisance, les puits et les bains, surtout pendant la nuit, car ils se plaisent dans l'obscurité. Pour éviter de prononcer le mot jinn, on se sert de l'antiphrase az mā behtarān, »ceux qui sont meilleurs que nous«, tout comme le lutin Robin est appelé par les Anglais »good-fellow«, et comme le »nisse« des Suédois et des Norvégiens est mentionné sous les noms de »Goa Nisse«, »Nisse God-

[1] Voir mon livre en danois »Hinsides det kaspiske Hav«, p. 110. Les détails suivants sont tirés principalement du Neyrangestān, ouvrage persan de Sadegh Hedayat (Téhéran 1933 de notre ère) et du livre de H. Massé, Croyances et coutumes persanes, II (Paris 1938), p. 356 sqq., dans lequel le sujet est traité plus amplement.

dreng«, »Godbonde« (»bon lutin«, »lutin bon garçon«, »bon paysan«)[1].

Ces jinns, donc, appartiennent, pour ainsi dire, au ménage d'une famille. Ils se trouvent dans les coins obscurs de la maison ou même, à la tombée de la nuit, dans les chambres. C'est pour cela qu'en entrant dans une pièce sombre on doit prononcer le bismillāh ou quelque autre formule protectrice, car les jinns sont en tout cas des voisins gênants; ils sont taquins et rancuniers, et se vengent, si on les incommode, en rendant fou le coupable ou en le faisant tomber évanoui, pour le moins. En balayant la nuit, on risque de les heurter, et si l'on répand de l'eau bouillante, ils sont douloureusement brûlés. Cette dernière croyance se retrouve en Europe, où la taquinerie et la rancune des esprits familiers font l'objet de bien des légendes. Dans le Telemarken en Norvège, une jeune femme fut frappée d'une maladie, parce qu'ayant lavé sa chemise un samedi soir, elle avait répandu la lessive bouillante, qui avait brûlé la fille d'un gnome[2].

En jetant une pierre on risque d'atteindre et de tuer un petit jinn et de provoquer par là la vengeance des autres jinns, ce qui montre qu'on n'a plus affaire à des êtres gigantesques, mais à des gobelins de petite stature. Cela rappelle l'histoire du marchand et du ʿifrīt, un des contes d'origine iranienne des Mille et une Nuits, où le marchand tue un enfant de la race des ʿifrīts ou jinns en jetant à terre un noyau de datte.

Une partie de la nourriture des gens de la maison appartient de droit aux jinns. Comme en Scandinavie on

[1] Voir H. F. Feilberg, Nissens Historie, Danmarks Folkeminder no. 18. Cop. 1919, p. 105.

[2] Olrik-Ellekilde, Nordens Gudeverden, p. 232, comp. ibid. p. 269.

régale à certaines occasions (le samedi soir ou la veille de Noël) les »nisses« de bouillie de gruau[1], il est recommandé, en Iran, de ne pas ronger complètement les os, mais d'y laisser un peu de viande pour les jinns.

Si un mariage a lieu parmi les jinns de la maison, ceux-ci emportent ordinairement les vêtements des membres de la famille pour les endosser, mais ils les rapportent toujours avant l'aube. En général, ils aiment à se servir d'objets qui appartiennent aux hommes, mais les rapportent après usage. Un homme aperçut, un soir, dans le désert où il creusait un canal, un jinn, qui avait endossé l'habit neuf de son fils. Vite, il toucha de sa main bourbeuse le dos du jinn, mais au même moment il tomba évanoui. Le lendemain, comme le fils voulait mettre son habit neuf, il y vit la marque de la main de son père[2].

Parfois on entend les jinns chuchoter dans le sous-sol et ricaner pendant qu'on lit le Koran[3]. On les voit nager dans le réservoir d'eau souterrain. Il arrive qu'un jinn tire les chevaux de l'écurie et les fait courir toute la nuit dans le désert, d'où ils reviennent tout éreintés[4].

Pour se protéger contre la méchanceté des jinns et les tenir à distance, il faut porter sur soi un couteau ou un autre instrument de fer ou d'acier[5]. Les jinns craignent surtout le contact des épingles. En enfonçant une épingle dans le cou d'un jinn qui s'est changé en âne, on le force

[1] Voir Feilberg, l. c. p. 58.

[2] Christensen, Hinsides det kaspiske Hav, p. 110; comp. Massé, II, p. 358.

[3] Le rire du kobold, voir Feilberg, l. c. p. 82.

[4] Hinsides det kaspiske Hav, p. 110. Comp. Feilberg, l. c., où le même trait est noté en Scandinavie (p. 79) et chez les peuples slaves (p. 27).

[5] L'idée que le fer détruit le pouvoir des démons est répandue par toute l'Europe; voir p. ex. Marian Roalfe Cox, An Introduction to Folklore, New ed., London 1904, p. 14—16.

à vous servir de bête de somme; l'épingle retirée, il se transforme de nouveau en jinn et disparaît[1].

A certaines occasions, les jinns recherchent l'assistance des humains. »Ceux qui sont meilleurs que nous«, dit Sadegh Hedayat[2], ont besoin d'une sage-femme de race humaine. Ils l'amènent, yeux bandés, à leur demeure, et en la renvoyant ils lui donnent en paiement au lieu d'argent une poignée de peaux d'oignons. Si elle met ces peaux d'oignons sous un tapis, elle trouvera à leur place, chaque matin, une pièce d'or, mais si elle révèle le secret à qui que ce soit, les peaux d'oignons perdent leur vertu. Ce motif, qui se retrouve dans les traditions populaires des Arméniens[3] et dans un conte populaire de l'Irak[4], est bien connu également en Europe, avec, seulement, quelques variations en ce qui concerne l'objet magique qui sert de récompense[5]; il appartient au grand stock des motifs »ambulants«.

Le jinn prend des formes diverses. Quelquefois il apparaît sous la forme d'un chat noir; c'est pour cela qu'il ne faut jamais maltraiter un chat de cette couleur. Dans quelques légendes de l'Europe centrale et de la Scandinavie, les lutins familiers se montrent de même sous l'apparence de chats[6].

Mais le plus souvent il prend l'aspect d'un serpent, assez inoffensif, à ce qu'il semble. Mme C. Colliver Rice[7]

[1] Massé, II. p. 360.

[2] Neyrangestān, p. 18.

[3] Abeghian, Der armenische Volksglaube, Leipzig 1899, p. 107—8.

[4] E. S. Stevens, Folk-Tales of 'Iraq, p. 37

[5] Hartland, The Science of Fairy Tales, London 1891, p. 37; Feilberg, Bjærgtagen, Danmarks Folkeminder, no. 5, Cop. 1910, p. 69 sqq.

[6] Feilberg, Nissens Historie, p. 110; Inger M. Boberg, Sagnet om den store Pans Død, Cop. 1933, p. 53—65, 97—100, 115, 128—32, 135, 137—40, 147—150, 151 sqq.

[7] Persian Women and their Ways, London 1923, p. 242—43.

raconte le fait suivant: Un domestique entre tout effrayé et dit qu'il a vu un gros serpent dans le poulailler. L'auteur discute cette affaire avec une femme persane, qui dit: »Ah, il (le serpent) est le maître de la maison; si vous le tuez, son épouse viendra venger sa mort. Autrement il ne fait pas de mal«.

Le serpent de la maison, qui porte bonheur, se retrouve dans les croyances des peuples d'Europe depuis l'antiquité jusqu'à nos jours[1]. Les Arméniens croient que chaque maison possède un serpent invisible qui porte bonheur et éloigne les esprits méchants[2]. Nous avons vu que la croyance aux jinns (ou jānns) qui apparaissent sous la forme de petits serpents existe aussi chez les Arabes[3], qui l'ont empruntée peut-être aux Iraniens. Il est bien possible, du reste, que la conception antique du serpent démon de la maison ait été répandue de très bonne heure dans toute la région circumméditerranéenne.

Pour en revenir aux traditions iraniennes, M. Massé rapporte[4] le cas suivant: A Machhad, une femme sortit, laissant seul son enfant devant un bol de māst (lait caillé). A son retour, l'enfant tenait un serpent; il lui trempait la tête dans le māst, puis la suçait. Le serpent s'enfuit dans un puits. La femme lui jeta des pierres; l'enfant devint fou, car le serpent était un génie. Ici encore, nous pouvons signaler des parallèles curieux tirés du folklore des pays scandinaves, de la Finlande et de l'Allemagne.

[1] Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, VII, p. 1140 sqq., art. Schlange; Pauly-Wissowa, Real-Enzyclopädie d. class. Altertumswissenschaft, 2e sér., II, p. 517 sqq., art. Schlange; J. S. Møller, Husslangen, Jydske Samlinger, 5e sér., t. IV.

[2] Abeghian, Der armenische Volksglaube, p. 74.

[3] Voir ci-dessus, p. 72—73.

[4] II, p. 359.

M. J. S. Møller, dans le mémoire susnommé[1], a recueilli à ce sujet quelques légendes, dont nous citons deux. A l'île danoise de Langeland, une couleuvre venait chaque jour auprès d'un petit garçon, qui lui grattait amicalement le dos. Enfin l'enfant voulut que la couleuvre mangeât avec lui. Cela ne convenait pas au père de l'enfant, qui tua la couleuvre, mais alors l'enfant devint fou. Voici l'autre histoire, qui a été notée en 1937 à Grindsted dans le Jutland: Un fermier racontait qu'une fois dans son enfance, son père était assis sur l'escalier, ayant devant lui du lait avec des cubes de pain dedans, que sa mère lui avait donné à manger. La mère, à son retour, vit que l'enfant frappait quelque chose avec sa cuiller en disant: »Tu dois manger le pain aussi«. Alors elle vit une couleuvre qui buvait du lait de l'enfant. La même légende est racontée dans d'autres provinces du Danemark, et c'est une croyance très répandue en Europe, bien que contraire à l'expérience[2], que les serpents aiment le lait. Les Arméniens mettent du lait de côté pour leur serpent invisible, dans l'espoir de trouver dans le bol vidé une pièce d'or[3].

Les jinns s'intéressent surtout aux enfants des humains. Parfois ils emportent un enfant, qu'ils rapportent quelque temps après. Il arrive aussi qu'ils mettent un enfant-garou à la place de l'enfant enlevé[4]. On croit encore que chaque enfant a un hamzād, c.-à-d. un enfant de jinn, né en même temps que lui, qui lui tient compagnie[5].

[1] Husslangen, p. 3 sqq.

[2] Møller, Husslangen, p. 9—10.

[3] Abeghian, p. 74.

[4] Voir sur cette croyance chez différents peuples Hartland, The Science of Fairy Tales, chap. V.

[5] Neyrangestān, p. 13; Massé, II, p. 358. Dans la population rustique de la Norvège, on trouve de nos jours encore la croyance que chaque

Āl est une espèce de succube qui tourmente l'accouchée et lui enlève le foie, qu'elle met dans un panier. Si l'āl réussit à traverser l'eau en portant le panier, l'accouchée meurt. On se figure cette démone, dont le nom est d'origine turque[1], sous l'aspect d'une femme aux mains et aux pieds maigres, au visage rouge et ayant un nez d'argile[2]. Elle est également redoutée par les Arméniens[3].

Le folklore iranien connaît encore quelques autres démons qui ont des qualités et des fonctions spéciales. Le pālīs (»lécheur de pieds«) lèche la plante des pieds d'un homme endormi dans le désert, jusqu'à ce qu'il ait bu tout son sang. Le davālpā (»celui dont les pieds ressemblent à des longes de cuir«) est un vieillard qui, se tenant au bord de la route, demande aux passants de le prendre sur leurs épaules, et si quelqu'un le prend, des jambes d'une longueur de trois aunes et semblables à des serpents sortent du ventre du davālpā et s'enroulent autour du porteur, qui, désormais, sera forcé de travailler pour lui; il s'en débarasse en l'enivrant[4]. C'est le »vieux de la mer« du cinquième voyage de Sindbād le marin[5]. Puis il y a les nasnās, qu'on a empruntés aux Arabes. Ce sont des démons sous les apparences d'un demi-homme, n'ayant que la moitié d'un corps, avec un bras et un pied, et se mouvant par sauts[6].

homme a un »fylgja«, qui l'accompagne partout du berceau à la tombe (O. T. Olsen, Norske Folkeeventyr og Sagn, p. 67).

[1] Massé, II, p. 356.

[2] Neyrangestān, p. 7; Massé, II, p. 44—46.

[3] F. Macler, Quatre conférences sur l'Arménie (Paris 1932), p. 98; Abeghian, Der armenische Volksglaube, p. 118 sqq.

[4] Neyrangestān, p. 127; Massé, II, p. 353.

[5] Chauvin, VII, p. 21—24.

[6] Neyrangestān, p. 130. La même description déjà chez Qazwīnī, Wüstenfeld, p. 449. Ce démon, cependant, est peu familier aux Iraniens, et

Parmi les démons locaux il faut nommer Siyāh-gāleš, le »berger noir«, espèce de Rübezahl iranien. C'est un démon qui hante les forêts de Guilan. On se rappelle que dans l'antiquité les régions de Guilan et de Mazendéran étaient censées habitées par des démons et des démonolâtres. Siyāh-gāleš vit solitairement avec ses troupeaux de bœufs sauvages dans un endroit qu'on appelle le refuge des animaux. Là, les hommes ne devront pas poursuivre ou chasser les animaux; celui qui le fait sera puni par Siyāh-gāleš. Il est souvent arrivé que des chasseurs incrédules, qui avaient poursuivi le gibier sur ce territoire, étaient trouvés morts le lendemain matin, ou qu'un autre malheur frappait eux ou leurs bêtes. On dit que le vendredi, Siyāh-gāleš se rend au bazar sous l'aspect d'un vieillard pour vendre du beurre. Le beurre qu'on lui achète ne s'épuise

la description en varie beaucoup. Ainsi un muletier, qui a informé E. G. Browne sur les différentes sortes de démons a décrit le nasnās avec les traits du davālpā (A Year amongst the Persians, New ed., Cambridge 1926, p. 180). D'après un autre des informateurs de Browne, le nasnās est un démon farceur, mais inoffensif. Un homme qui allait à cheval entre Chiraz et Bouchir vit au bord de la route quelque chose qui ressemblait à un agneau. Il le ramassa et le mit en travers de sa selle. Un peu plus tard, il regarda, et vit avec étonnement que l'agneau avait tellement grandi que la tête et la queue traînaient par terre des deux côtés du cheval. Effrayé, il le jeta et s'enfuit au galop. Telles sont les plaisanteries des nasnās, dit l'informateur, mais autrement ils ne font pas de mal (ibid. p. 291). Un auteur persan du XII^{e} siècle de notre ère, Nezāmī-e-ʿArūżī, rapporte le fait suivant, que lui a raconté un habitant de Nichapour (Chahár maqála, ed. by Mirza Moḥammad Qazwíní, London 1910, p. 9; traduction de E. G. Browne, Lond. 1921, p. 9): Pendant un voyage en caravane cet homme et ses camarades aperçurent sur une colline de sable une femme nue et nu-tête, très belle, de la stature d'un cyprès, au visage de lune et aux cheveux longs. »Si on lui parlait, elle ne répondit pas, et au moment où l'on s'approchait d'elle, elle s'enfuit à une telle vitesse qu'aucun cheval n'eût pu la rattraper. Nos muletiers, qui étaient des Turcs, dirent que c'était un homme sauvage, qu'on appelait nasnās. Et il faut savoir que c'est le plus noble des animaux quant aux trois qualités que nous avons mentionnées«.

pas, et augmente en quantité, mais si celui qui le possède, révèle le secret, le beurre se dessèche aussitôt[1].

Pour finir, il y a un animal apocalyptique, à savoir l'âne de Dajjāl (l'Antichrist), qui, au jour du jugement dernier, sortira d'un puits situé à Isfahan. Il est rouge, et ses quatre pattes sont grises. Grand comme une montagne, il franchit près de six parasanges à chaque pas. Chacun de ses poils jouera une mélodie speciale. Des tranches de pain tomberont de ses oreilles, et ses excréments seront des dattes. Tous ceux qui le suivront iront en enfer[2]. M. Massé ajoute: »D'où la coutume populaire d'enterrer les ongles au seuil des portes afin qu'ils forment une barrière en poussant épais comme buissons; du reste, si l'on est mauvais croyant, les ongles ne pousseront pas et l'on suivra l'âne en enfer, bon gré, mal gré«. C'est là une nouvelle interprétation, adaptée à l'eschatologie musulmane, de l'ancienne coutume d'enterrer les ongles, que nous avons rencontrée dans le Vendidad[3].

Si nos sources pré-islamiques ne nous laissent entrevoir qu'occasionnellement quelques traits de l'ancienne conception populaire iranienne des démons à travers le repeint théologique, les traditions arméniennes nous fournissent certains détails complémentaires. Pendant les époques des Arsacides et des Sassanides des rapports spirituels intimes

[1] Neyrangestān, p. 118; Massé, II, p. 365—66.

[2] Neyrangestān, p. 130; Massé, II, p. 366.

[3] Voir ci-dessus, p. 30—31. Les paysans du Jutland en Danemark croient que, si l'on se coupe les ongles le dimanche, le diable s'en sert pour armer ses sabots. Si l'on jette les cheveux coupés et que les oiseaux s'en servent pour faire leurs nids, on n'aura pas de repos dans le tombeau. E. Tang Kristensen, Sagn og overtro fra Jylland, 2e série, t. 2, p. 49 (no. 539 et 530).

reliaient les Arméniens au monde iranien. Avec le mazdéisme ils avaient adopté la civilisation des Parthes et des Perses, et si, au cours des IV^e^ et V^e^ siècles de notre ère, le christianisme, en Arménie, triompha de la religion des mages, il restait un fonds de croyances populaires iraniennes, entremêlées sans doute de traditions autochtones. La conformité de la démonologie arménienne d'origine iranienne, dont l'ancienneté se trahit par la forme archaïque de quelques termes d'emprunt, avec celle des Persans qu'ont enregistrée les voyageurs et les savants de nos jours, témoigne de la haute antiquité de ces traditions populaires. Toutefois, il n'est pas toujours facile de distinguer de ces éléments anciens les croyances iraniennes qui auront pénétré dans le milieu arménien à une date plus récente.

Les Arméniens connaissent les devs comme des démons montagnards grossiers et sots, de taille énorme, souvent à deux, trois ou sept têtes. Paraissant un à un ou par groupes, deux, sept ou quarante frères, ils vont à la chasse, abattent des arbres, etc. Des meules ou des quartiers de rocher leur servent d'armes. A l'intérieur des montagnes, ils gardent des trésors d'or, d'argent, de pierres précieuses etc. et des chevaux fougueux qu'ils ne montent pas. Ils volent des bœufs et emportent parfois des princesses de race humaine. Les devs femelles, qui sont également hauts comme des collines et qui ont de grosses mamelles, qu'ils jettent par dessus les épaules, sont moins ennemis des hommes que les devs mâles, qui sont anthropophages et »flairent la chair humaine«, si le dev femelle a caché un homme nouvellement arrivé[1].

Les lutins, les gnomes, les esprits des maisons, dont l'appellation générique ancien-iranienne ne nous est pas

[1] Abeghian, Der armenische Volksglaube, p. 111—13.

connue, les jinns dans l'acception néo-iranienne du terme, se nomment le plus souvent, chez les Arméniens, d'un nom qui est probablement vrai arménien, k'ajk'. On les désigne, tout comme les Persans désignent leurs jinns, par l'antiphrase »ceux qui sont meilleurs que nous«. Les k'ajk's ont leurs demeures, leurs »palais«, sur les rochers ou dans les grottes des montagnes. L'écho qui se fait entendre dans les vallées alpestres et les gorges est l'effet de la singerie moqueuse des k'ajk's. Ils demeurent aussi dans l'air comme des démons du vent, et au haut des arbres, en particulier des noyers. Du reste, ils se trouvent partout, à proximité des maisons des hommes, dans l'écurie, dans le grenier et surtout sous le seuil de la porte. A l'écurie, ils s'emparent des chevaux et les font courir tant qu'on les trouve, le matin, fatigués et tout en sueur. On saisit le k'ajk' en enduisant d'avance le cheval de goudron, ou bien en y fixant une épingle, ce qui fait cesser l'effet de l'invisibilité du démon. Au moyen âge déjà[1], on racontait que les k'ajk's allaient au combat et à la chasse, volaient du blé et tiraient le vin du tonneau, comme le lutin dans les traditions scandinaves et allemandes tire la bière du baril[2]. De nos jours, on croit qu'ils aiment surtout le χavic, un mets de farine avec du beurre et du miel, les gâteaux ou la confiture de raisins; il semble qu'ils soient plus friands que leurs congénères scandinaves, qui se contentent de bouillie de gruau. A leurs noces, ils abattent un bœuf, le cuisent et le mangent, après quoi ils rassemblent

[1] Abeghian cite un livre d'Alischan, Der alte Glaube oder die heidnische Religion Armeniens (Venice 1895), recueil des matériaux sur le paganisme ancien de l'Arménie qui se trouvent dans les ouvrages arméniens du moyen âge.

[2] I. M. Boberg, Sagnet om den store Pans Død, p. 37 sqq., 68 sqq., 104 sqq.

la peau et les os et font revivre l'animal; seul un pied en reste paralysé, parce que le musicien ou le coiffeur, qui a été convoqué à la fête, a volé un os pour constater l'identité de l'animal. C'est là la forme arménienne d'une légende connue aux Indes comme en Europe[1].

Les k'ajk's emportent des enfants pour les employer comme bergers; à ces enfants, ils prêtent la faculté de se métamorphoser et de se rendre invisibles. Ils aiment surtout à emporter les enfants sains, en laissant à leur place des enfants-garous. Comme les jinns iraniens, les k'ajk's appellent une sage-femme de race humaine pour assister aux couches de leurs femmes, et leur donnent pour récompense des peaux d'oignons, qui se changent en or, pourvu que l'on ne méprise pas leur don[2].

Les parīs, p'aris en arménien, qu'on appelle aussi, d'un autre nom d'origine ancien-iranienne, yaveržaharsunk'[3], vivent dans l'eau, et aussi dans les forêts et les prés et sur le bord des rivières. Elles sont belles, et, ce qui est assez remarquable, elles ont des yeux bleus, et leur chevelure, qui leur pend jusqu'aux pieds, est de couleur blonde ou rousse. Extrêmement agiles, elles évitent le désir amoureux des bergers. Quelquefois, pourtant, une p'ari prend un homme pour époux et le tire sous les ondes. Comme les parīs des contes persans et les fées des légendes de l'Europe, elles apparaissent parfois, sous la forme d'oiseaux, puis, jetant leurs ailes, se changent en belles femmes et se baignent dans un lac[4].

[1] Voir Köhler, Kl. Schriften, I, p. 259, 273, 586; Fr. von der Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda (Berlin 1899), p. 40, 81; Wesselski, Der Hodscha Nasreddin, I (Weimar 1911), Einleitung, p. XXVI.

[2] Abeghian, p. 104—10.

[3] Yaverž, comp. le yavaē-jī avestique, »douée d'une vie éternelle«, Hübschmann, Armenische Grammatik, I, p. 198.

[4] Abeghian, p. 103—4.

Les p'aris se montrent souvent en compagnie des k'ajk's, qui semblent leur avoir communiqué quelque chose de leur propre nature. On les voit formant des processions nuptiales, où elles accompagnent le mari et la mariée en jouant et en dansant, jusqu'au moment où le coq chante. Les p'aris ou les k'ajk's femelles volent les plus beaux vêtements des jeunes femmes en les tirant des armoires fermées, puis les endossent pour danser, les salissent et les rapportent juste avant le matin. Pour les empêcher de voler les vêtements, les paysannes arméniennes y enfoncent des épingles[1].

Parmi les démons des Arméniens, il y en a encore un d'origine iranienne, à savoir le višap[2]. Il est difficile de définir exactement la nature de cet être. C'est un dragon d'abord. Puis, dans beaucoup de contes, il remplace le dev[3]. D'autre part, la conception des višaps semble avoir été influencée par celle des k'ajk's. »Parfois, lutins, ils se plaisent à traire en cachette les vaches, à emporter, sous l'apparence de mulets ou de chameaux, le grain de l'aire. Le plus souvent ils revêtent l'aspect d'hommes ou, comme Aždahak, de serpents. Mêlés aux humains, ils les contraignent à leur rendre un culte, les empoisonnent de leur haleine. Ils mènent par les campagnes de longues chasses à courre, puis se retirent en leur demeure, où ils retiennent prisonniers des princes illustres: Alexandre le Grand, Artavazd, roi d'Arménie, que doit délivrer, après une lutte qui lui vaudra le surnom de Višapak'at, le héros national Vahagn«[4].

[1] Ibid., p. 106.

[2] Voir ci-dessus, p. 25.

[3] Abeghian, p. 111.

[4] Benveniste, Revue des études arméniennes, VII, p. 7—8. — Vahagn est la forme arménienne de Vṛθragna. C'est probablement un ancien dieu déguisé sous le nom iranien. Voir Benveniste dans Benveniste-Renou, Vṛtra et Vṛθragna, p. 75 sqq. — Višapak'at signifie »étrangleur de višaps«.

Conclusion.

Nous avons suivi la démonologie iranienne à travers les âges. Elle a pris la couleur des idées religieuses successives. Parmi les daivas, les dieux de certaines grandes communautés iraniennes, quelques-uns, les dieux qui se groupaient autour de Mithra et d'Anāhitā, rejetés par Zoroastre, ont été admis plus tard, individuellement, dans le cercle des dieux assistants de Mazdāh et ont repris leur empire sur l'esprit des zoroastriens, tandis que d'autres, qui avaient leurs adorateurs surtout dans l'Iran occidental, à savoir Indra et ses compagnons, ont été relégués pour toujours à la demeure infernale que la foi des mages leur a réservée. Mais le nom collectif de daiva désigne, chez les mazdéens de l'ouest comme chez ceux de l'est, exclusivement les dieux ennemis d'abord, puis, en général, des êtres surnaturels qui, étant méchants de leur nature, s'opposent à la bonne et vraie foi. Par un développement lent, ces daivas, ces dēvs, se sont assimilés, de plus en plus, les ogres et d'autres êtres démoniaques semblables enracinés dans les croyances ancestrales, jusqu'à ce que cette conception, qui, après la victoire de l'islamisme, n'était plus embrouillée par les réminiscences des Gathas et les idées des théologiens, est apparue nettement dans les dīvs et les parīs des contes et des croyances populaires persans.

L'islam a apporté aux Iraniens des démons arabes divers, qui sont tous des variations du jinn, génie principal des bédouins; et les jinns, dans l'adaptation iranienne, ont revêtu le caractère de gnomes, de lutins ou gobelins, démons familiers qui ont laissé très peu de traces dans les sources anciennes, parce que la théologie mazdéenne les a ignorés, mais qui rappellent de très près les gnomes, les

lutins et gobelins des races sœurs de l'Europe. De nos jours, les résultats de l'enregistrement des traditions populaires iraniennes, bien qu'il soit encore dans son commencement, montre l'achèvement du cycle évolutif: le dīv et la parī, qui sont l'héritage du mazdéisme, et le jinn introduit par l'islamisme et transformé par l'esprit national des Iraniens, nous ramènent, par le rôle qu'ils jouent dans le folklore iranien, à la plus ancienne couche des croyances indo-européennes.

Post-scriptum.

F. C. Andreas a voulu expliquer comme des phénomènes purement graphiques une série de particularités de la langue avestique telle qu'elle se présente dans l'écriture avestique, créée au commencement de l'époque sassanide, les textes ayant été écrits auparavant avec l'alphabet araméen. La théorie d'Andreas a été acceptée par M. Lommel et d'autres, et elle n'a pas été sans influence sur M. Reichelt et sur M. Benveniste, qui, dans ses transcriptions, sans partager en tous points les opinions d'Andreas, interprète également l'orthographe avestique du point de vue graphique. J'ai suivi, en général, la méthode de transcription de M. Benveniste, qui ne représente, cela va sans dire, la prononciation originale qu'avec un certain degré d'approximation. Nous ne pouvons nous faire une idée exacte de l'état phonétique du dialecte des Gathas et de celui des Yašts, surtout en ce qui concerne les voyelles.

Tout récemment, M. G. Morgenstierne (Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskab, XII, 1940, p. 30 sqq.), comme autrefois Bartholomae et Jackson, attribue aux particularités en

question, dans la plupart des cas, une valeur phonétique. Mais M. Morgenstierne ne prétend pas que nous soyons ramenés par là à la prononciation originale: l'orthographe avestique, dans ses traits principaux, représente la prononciation de la langue avestique aux débuts de l'époque sassanide; et ce n'est que par des considérations d'une nature comparative qu'on puisse espérer de reconstruire tant bien que mal la prononciation originale.

En tout cas des raisons d'ordre métrique suffisent pour nous montrer que l'aspect de cette langue, morte depuis longtemps au moment où l'alphabet avestique fut créé, avait changé sous bien des rapports, surtout, probablement, sous l'influence des parlers vivants, moyen-iraniens, des théologiens qui se sont servis de l'avestique comme d'une langue sacrée. Tout bien considéré, en admettant, en partie, l'argumentation de M. Morgenstierne, je crois encore que l'explication »graphique« est à préférer dans certains cas que M. Morgenstierne veut expliquer phonétiquement.

Liste des abréviations.

Abeghian = M. Abeghian, Der armenische Volksglaube. Leipzig 1899.

Andreas-Henning = F. C. Andreas, Mitteliranische Manichaica, herausg. von W. Henning, I-III (Sitzungsber. der Preuss. Akad. der Wissenschaften. 1932–34).

Anklesaria, v. Bundahišn.

AO = Acta Orientalia.

Bal'amī = Chronique de Tabari, traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Bel'ami par H. Zotenberg. I-IV. Paris 1867–74.

Basset, Mille et un contes = R. Basset, Mille et un contes, récits et légendes arabes, I-III. Paris 1924–26.

Benveniste, The Pers. Rel. = E. Benveniste, The Persian Religion according to the Chief Greek Texts. Paris 1929.

Benveniste-Renou = E. Benveniste et L. Renou, Vṛtra et Vṛθragna. Paris 1934.

Browne, v. Nihāyat.

Bundahišn (indien), éditions facsimilées: N. L. Westergaard, Bundehesh, liber Pehlvicus, Havniae 1851, et Codd. Avest. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn., I (K 20). fol. 88 r–129 v; (iranien), éd. facsimilée: The Bûndahishn, ed. by Anklesaria, Bombay 1908. E. W. West, PT, I.

Chauvin = V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, I-XI. Liège 1892–1909.

Christensen, Arthur, Ét. s. le zor. = Études sur le zoroastrisme de la Perse antique, D. Kgl. Danske Vidensk. Selskab, Hist.-fil. Medd. XV, 2, Cop. 1928. — Les Kayanides, ibid. XIX, 2, Cop. 1931. — Die Iranier, Handbuch der Altertumswissenschaft, III, 1. 3, München 1933. — Le premier homme = Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, I-II. Upsala 1918–34. — Märchen aus Iran, dans la série »Märchen der Weltliteratur«, Jena 1939.

Codd. Av. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn. = Codices Avestici et Pahlavici Bibliothecae Universitatis Hafniensis, I-X. Cop. 1931–41.

Damīrī = Damīrī, Ḥayātu'l-ḥaiwān, éd. de Boulaq 1284 de l'hégire (= 1868).

Dd. = Dādastān ī dēnīγ, éd. facsimilée: Codd. Av. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn., III (K 35), fol. 99 r–202 v; West, PT, II.

Dk. = Dēnkard. The Dinkard, by Peshotan Sanjana, I-XIX, Bombay 1874–1928; éd. de Madan I-II, Bombay 1911.

Duchesne = J. Duchesne-Guillemin, Les composés de l'Avesta. Liège, Paris 1936.

Firdausī = Firdusii liber regum qui inscribitur Schahname, éd. J. A. Vullers, I-III. Lugd. Bat. 1877–84 (édition incomplète); éd. de Téh. = édition de Téhéran, I-X, 1313–15 de l'hégire, nouveau style (= 1934–36).

Iranier, Die, v. Christensen.

JA = Journal asiatique.

JAOS = Journal of the American Oriental Society.

Kayanides, Les, v. Christensen.

Köhler, Kl. Schriften = R. Köhler, Kleinere Schriften zur Märchenforschung, herausg. von J. Bolte, I, Weimar 1898.

Kremer = A. von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, I-II. Wien 1875–77.

Lane, Arab. Society = E. W. Lane, Arabian Society in the Middle Ages. London 1883.

Lommel = H. Lommel, Die Yäšts des Awesta, Göttingen, Leipzig 1927.

Männerbund, v. Wikander.

Massé = H. Massé, Croyances et coutumes persanes, I-II. Paris 1938.

Mχ. = Mēnōγēχraδ. The Dînâ î Maînû î Khrat, ed. Peshotan Sanjana, Bombay 1895; Codd. Av. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn., V (K 43), fol. 131 v–176 v; West, PT, III.

MO = Le Monde Oriental.

Nihāyat = Nihāyatu'l-irab fī aχbāri'l-furs wa'l-'arab, résumé et extraits par E. G. Browne, JA 1900, p. 195 sqq.

Nyberg, Relig. = H. S. Nyberg, Die Religionen des alten Iran. Deutsch von H. H. Schaeder. Leipzig 1938.

OLZ = Orientalistische Literatur-Zeitung.

Premier homme, le, v. Christensen.

PT, v. West.

Qazwīnī, Wüstenfeld = El-Cazwini's Kosmographie, herausg. von F. Wüstenfeld. Göttingen 1849.

Relig., v. Nyberg.

R. hist. = Revue historique.

Ṣad-dar-Bund. = Ṣad-dar-Bundaheš (lire plutôt Ṣad-darband-i-huš, Ethé dans le Grundriss der iranischen Philologie, II, p. 123), voir Saddar Naṣr and Saddar Bundehesh, ed. by Dhabhar, Bombay 1909.

Ṯaʿālibī = Histoire des rois des Perses par Al-Thaʿâlibî, texte et trad. par H. Zotenberg. Paris 1900.

Ṭabarī = Annales auctore At-Tabari, ed. de Goeje, I. Leiden 1879.

Vend. = Vendidad.

West, PT = Pahlavi Texts translated by E. W. West, I-V (Sacred Books of the East, tt. 5, 18, 24, 37, 47).

Westergaard, v. Bundahišn.

Wikander, Männerbund = S. Wikander, Der arische Männerbund. Lund 1938.

Vullers, v. Firdausī.

Wüstenfeld, v. Qazwīnī.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

Y. = Yasna (Gathas: Y. 28–34, 43–51, 53).

Yt. = Yašt.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zotenberg, v. Balʿamī et Ṯaʿālibī.

Zsp. = Écrits choisis de Zad-sparam. Éd. facsimilée: Codd. Av. et Pahl. Bibl. Univ. Hafn. IV, fol. 233 v–254 v

Indleveret til Selskabet den 4. Oktober 1940.
Færdig fra Trykkeriet den 11. Februar 1941.